

هذه رسالة جليلة تسمى

استحالة المعية بالذات

وما

يضاهيها من متشابه الصفات

تأليف

الاستاذ العلامة الشهير . المحدث الفائق الكبير الحائز قصب السبق في ميدان
الحفظ والتحقيق . كما شهد به العدو والصديق .. الشيخ (محمد الخضر)

ابن ماياني الجكني نسبا الشنقيطي اقليا المدني مهاجراً

(تنبيه) : هذه الرسالة سبب تأليف مؤلفها لها وتمييقه لمباحثها الرائقة سؤال جاءه
من قطر شنقيط هل تصح عقلاً أو شرعاً معية الله تعالى لخلقه بالذات فخرر ما عند
السلف المفوضين في متشابه الصفات وما عند الخلف المؤولين لها بما صح في لغة
العرب مع اتفاق الفريقين على تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث وعدم احتياجه
تعالى لشيء من خلقه (وحاصل) ما اشتعلت عليه هذه الرسالة مقدمة تشتمل على أربعة
فصول ثم عشرة أبحاث ثم خاتمة في مبحث رؤية الله تعالى في الآخرة وما يتعلق
بها وهو كتاب لا يستغنى عنه عالم منته ولا طالب علم إذ لم يبق ولم يذر من
متشابه الصفات شيئاً يحتاج للبيان إلا بينه على أن تحقيق مذهب السلف والخلف
المتفقين على عدم مماثلة الله تعالى لخلقه لتنزيهه عن ذلك في مسألة واحدة يكفي كل
موحد منصف وبالجملة فلا نظير لهذا الكتاب في بابيه وبالوقوف عليه يتضح ما أشرنا
إليه والله الموفق — (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف)

طبع

بالمطبعة المحمودية التجارية الكبرى بمصر

لصاحبها محمود علي صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية بميدان الجامع الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على النبي الكريم * الحمد لله المنزه عن الاين والكيف
والتطور * لا شبيه له في ذاته وصفاته ولا نظير * والصلاة والسلام على
سيدنا محمد الشفيح البشير النذير * الموحى اليه بما فيه النجاة من اليوم
العسير * وعلى آله وصحبه المتلقين للوحي المنزل عليه من الكتاب الممكنون
عاملين بمحكمه ولما فيه من المتشابه مفوضين * بعد تنزيهه تعالى عما لا يليق
به من صفات المخلوقين وعلى تابعيهم ومن تأوله بما أفصحت به
لغة الكتاب العربي المبين * (أما بعد) فاني قد كنت منذ زمان يثلج صدرى
لان أولف تأليفا يكشف الغطاء عن متشابه الاحاديث والتزيل * والاقدار
تؤخرني وتصدني عن ذلك السبيل * الى أن جاءني سؤال من أبناء عمي
موسان من البلاد النائية عن المعية الذاتية هل تمكن في حقه تعالى أو تستحيل
فانشرح لهذا التأليف صدرى . راجيا من الله تعالى أن يشد فيه أزرى
ويحط به عنى جميع وزرى . ويرفع به في الملاء الاعلى ذكرى . بجاه الحبيب
الذى هو في الدارين ذخرى . عليه صلاة وتسليم مادام نجم في السماء يجرى .
وعلى آله وصحبه ومن تلاهم في الديانة بالفحص والتحري . وقد رتبته على
مقدمة مشتملة على أربعة فصول وعشرة أبحاث وخاتمة وينت فيه جل
ما ذكره البخارى في كتاب التوحيد من النعوت وسميته (استبالة المعية
بالذات . وما يضاهاها من متشابه الصفات) (المقدمة) فصولها الاربعة

(الاول) في حقيقة التوحيد وما قيل فيه من النظر والتقليد وهو فصل طويل جليل مشتمل على علم غزير (والثاني) في خلق أفعال العباد (والثالث) في حقيقة المتشابه والمحكم (والرابع) فيما قيل في المتشابه من التفويض والتأويل (الفصل الاول في حقيقة التوحيد) أقول فيه اعلم أن التوحيد لغة جعل الشيء واحدا قال في القاموس وحده توحيدا جعله واحدا واصطلاحا له اطلاقان يطلق علما على الفن المدون ويأتي حده ان شاء الله تعالى وله اطلاق آخر مختلف في المراد به اختلافا كثيرا فسر به بعض أهل السنة فقال التوحيد لا بمعنى الفن المدون افراد العابد المعبود بالعبادة أى تخصيصه بها وقصر استحقاقها عليه فلا يشرك غيره فيها عبده بالفعل أم لا اذ فعلها ليس شرطا فيه مع اعتقاد وحدته ذاتا وصفات وافعالا فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته تعالى الانقسام بوجه ما لا فعلا ولا وهما ولا فرضا مطابقا للواقع ولا تشبه صفاته الصفات ولا تعدد فيها من جنس واحد بان تكون له تعالى قدرتان مثلا ولا يدخل افعاله الاشتراك أي ليس لاحد تأثير في فعل ما لا بالاستقلال ولا بغيره اذ الافعال كلها خيرا كانت أو شرا منسوبة له تعالى خلقا وايجادا ولغيره كسبا قال العلامة ابن الشحنة في منظومه

وافعال الورى خيرا وشرا • بخلق الله ثم بالا اكتساب
فنعزوها له عزو اختراع • ونعزوها لهم عز واكتساب

وقيل في تفسيره هو اثبات ذات غير مشبهة للذوات فهي غير حادثة ليست في زمان ولا في مكان فهذا مستلزم لصفات الساب ولا معطلة أى خالية عن الصفات خلافا للمعتزلة المعطلين للذات عن الصفات الوجودية حيث (قالوا) انه تعالى عالم بلا علم وهكذا زاعمين ان وجودها ينافي بالتوحيد (قلنا)

المنافى تعدد ذوات لا وجود ذات بصفات ثابتة لها فهذا هو عين الكمال وحكى عن عمرو بن عبيد رأس المعتزلة انه كان يقول أن الله تعالى عالم بذاته لا لعلم قام به وهكذا فوقف عليه اعرابي فسمع كلامه فانشأ يقول أراك سقيم الفهم يا عمرو جاهلا * عديم الحجى والعلم مسترذل النظر اترضى اذا ما قال يا عمرو قائل * أبوك عليم دون علم ولا نظر حلیم بلا حلم تقى بلا تقى * سمیع بلا سمع بصیر بلا بصر جواد بلا جود وفى بلا وفى * جمیل بلا حسن حمى بلا خفر شجاع بلا بطل رضى بلا رضى * أمين بلا امن خطير بلا خطر مديحا تراه أو هجاء وسبة * فلا أنت الا فى ضلال على خطراه

ويأتى ان شاء الله الرد البالغ عليهم فى بحث استحالة المعية بالذات وبحث الصوت والكلام وفى هذا الفصل أيضا (وفى فتح البارى) وأما أهل السنة ففسروا التوحيد بأنه نفي التشبيه والتعطيل ومن ثم قال الجنيد فيما حكاه أبو القاسم القشيري التوحيد افراد القديم من المحدث وقال أبو القاسم التيمى فى كتاب الحجة التوحيد مصدر وحد ومعنى وحدت الله اعتقده منفردا بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيهه وقيل وحدته علمته واحدا وقيل سلبت عنه الكيفية والكمية فهو واحد فى ذاته لا انقسام له وفى صفاته لا شبيه له وفى الهيبة وملكوته وتديره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره وقيل توحيد الله الشهادة بأنه اله واحد وهذا هو الذى يسميه بعض غلاة الصوفية توحيد العامة قال وقد ادعى طائفتان فى تفسير التوحيد أمرين اخترعوهما (أحدهما) تفسير المعتزلة له وقد كانوا يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفي الصفات الالهية لان اعتقادهم أن اثباتها يستلزم التشبيه ومن شبه الله تعالى بخلقه اشرك وهم فى النفي موافقون للجهمية ويأتى تعريفهم قريبا (الثانى) تفسير غلاة

الصوفية فان أكابرهم لما تكلموا في مسألة المحو والفناء وكان مرادهم بذلك المبالغة في الرضى والتسليم وتفويض الامر بالغ بعضهم حتى ضاهى المرجئة في نفى نسبة الفعل الى العبد وجر ذلك بعضهم الى معذرة العصاة ثم غلا بعضهم فعذر الكفار ثم غلا بعضهم فزعم أن المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة الوجود وعظم الخطب حتى ساء ظن كثير من أهل العلم بمقدميهم وحاشاهم من ذلك وقد مر كلام شيخ الطائفة الجنيد وهو في غاية الحسن والايجاز وقد رد عليه بعض من قال بالوحدة المطلقة فقال وهل من غير ولهم في ذلك كلام طويل ينبو عنه سمع كل من كان على فطرة الاسلام والله المستعان اه (فرق المقرين بالاسلام خمس) قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل فرق المقرين بملة الاسلام خمس أهل السنة ثم المعتزلة ومنهم القدرية ثم المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة ومنهم الشيعة ثم الخوارج ومنهم الازارقة والاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة واصله الى ما أخبر به صلى الله تعالى عليه وسلم من أن هذه الامة ستفترق الى ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وقد بين أبو اسحاق الشاطبي جميع الفرق في كتابه الاعتصام بالكتاب والسنة واكثر افتراق أهل السنة في الفروع وأما في الاعتقاد ففي نبد يسيرة وأما الباقر ففي مقالاتهم ما يخالف أهل السنة الخلف البعيد والقريب فأقرب فرق المرجئة من قال الايمان التصديق بالقلب واللسان فقط وليست العبادة من الايمان وأبعدهم الجهمية القائلون أن الايمان عقد بالقلب فقط وان أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الوثن من غير تقية والكرامية القائلون بان الايمان قول باللسان فقط وان اعتقد الكفر بقلبه وساق الكلام على بقية الفرق ثم قال فأما المرجئة فعمدتهم الكلام في الايمان والكفر فن قال ان العبادة من الايمان وانه يريد وينقص ولا يكفر

مؤمنا بذنب ولا يقول أنه يخلد في النار فليس مرجئاً ولو وافقهم في بقية مقالاتهم وأما المعتزلة فعمدتهم الكلام في الوعد والوعيد والقدر فمن قال القرآن ليس بمخلوق وأثبت القدر ورؤية الله تعالى يوم القيامة وأثبت صفاته الواردة في الكتاب والسنة وأن صاحب الكبائر لا يخرج بذلك عن الإيمان فليس بمعتزلي وإن وافقهم في سائر مقالاتهم وساق بقية ذلك إلى أن قال وأما الكلام فيما يوصف الله به فشارك بين الفرق الخمسة من مثبت لها ونافٍ فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يعطلون ورأس المشبهة مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية فانهم بالغوا في ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلقه ومثلهم في التشبيه الخوارج والظاهرية والحشوية الذين يحرون آيات الصفات على ظاهرها تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ونظير هذا التباين قول الجهمية إن العبد لا قدرة له أصلاً وقول القدرية أنه يخلق فعل نفسه

وقد قال ابن بطال غرض البخاري الرد على الجهمية في زعمهم أن الله تعالى جسم واعترض عليه في الفتح فقال لعله أراد أن يقول المشبهة وأما الجهمية فلم يختلف أحد من صنف في المقالات أنهم ينفون الصفات حتى نسبوا إلى التعطيل وثبت عن أبي حنيفة أنه قال بالغ جهم في نفى التشبيه حتى قال إن الله ليس بشيء (تعريف الجهمية وشيخهم جهم) وقال الكرماني الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون إلى جهم بن صفوان مقدم الطائفة القائلة أن لا قدرة للعبد أصلاً وهم الجبرية بفتح الجيم وسكون الموحدة وليس الذي أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة وإنما الذي اطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا أن القرآن ليس كلام الله وأنه مخلوق وقد ذكر الأستاذ أبو منصور عبد القادر بن طاهر التيمي البغدادي

في كتابه الفرق بين الفرق ان رؤس المبتدعة أربعة الى أن قال والجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالاجبار والاضطرار الى الاعمال وقال لا فعل لاحد غير الله تعالى وانما ينسب الفعل الى العبد مجازا من غير أن يكون فاعلا أو مستطيعا لشيء. وزعم ان علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد حتى قال لا أصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره قال وأصفه بأنه خالق وحى وميت وموحد بفتح المهملة الثقيلة لان هذه الاوصاف خاصة به وزعم أن كلام الله حادث ولم يسم الله متكلماً به وأنكر ان الله كلم موسى تكليماً وأنه اتخذ ابراهيم خليلاً ونقل البخاري عن محمد بن مقاتل قال قال عبد الله بن المبارك . ولا أقول بقول الجهم أن له . قولاً يضارع قول الشرك أحياناً . وعن ابن المبارك انا لنحكي كلام اليهود والنصارى ونستعظم أن نحكي قول جهم وعن عبد الله بن شاذب قال ترك جهم الصلاة اربعين يوماً على وجه الشك وأخرج ابن خزيمة في التوحيد ومن طريقه السيقي في الاسماء قال سمعت ابا قدامة يقول سمعت ابا معاذ البلخي يقول كان جهم على معبر ترمذ وكان كوفي الاصل فصيحاً ولم يكن له علم ولا مجالسة أهل العلم فلقبه قوم من الزنادقة فقالوا له صف لنا ربك فدخل البيت لا يخرج كذا ثم خرج بعد أيام فقال هو هذا الهواء مع كل شيء وفي كل شيء ولا يخلو منه شيء وأخرج البخاري من طريق عبد العزيز بن أبي سلة قال كلام جهم صفة بلا معني وبناء بلا أساس ولم يعد قط في أهل العلم وسئل عن رجل طلق امرأته قبل الدخول فقال تعتد امرأته واورد آثارا كثيرة عن السلف في تكفير جهم اه وذكر الطبري في تاريخه في حوادث سنة سبع وعشرين ان الحارث بن سريج خرج علي نصر بن سيار عامل خراسان لبني أمية

وحاربه والحارث حيثئذ يدعو الى العمل بكتاب الله والسنة وكان جهم حيثئذ كاتبه ثم تراسلا في الصلح وتراضيا بحكم مقاتل بن حيان والجهم فاتفقا على أن الامر يكون شورى حتى يتراضى أهل خراسان على أمير يحكم بينهم بالعدل فلم يقبل نصر ذلك واستمر على محاربة الحارث حتى قتل الحارث في سنة ثمان وعشرين في خلافة مروان الحمار فيقال ان الجهم قتل في المعركة ويقال بل أسر وأمر نصر بن سيار سلم بفتح السين بن احوز على وزن أعور وكان صاحب شرطته بقتله فادعى جهم الا مان فقال له سلم لو كنت في بطني لشققته حتى أقتلك فقتله وروى ابن أبي حاتم أنه قال له حين أخذه يا جهم اني لست اقتلك لكونك قاتلتني أنت عندى أحقر من ذلك ولكنى سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدا ان لا أملكك الا قتلتك فقتله وقال بكير بن معروف رأيت سلم بن احوز حين ضرب عنق جهم فاسود وجه جهم وأما قول الكرمانى ان قتل جهم كان في خلافة هشام بن عبد الملك فغلط لان خروج الحارث بن سريج الذي كان نجهم كاتبه كان بعد ذلك ولعل مستند الكرمانى ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق صالح بن أحمد بن حنبل قال قرأت في دواوين هشام بن عبد الملك الى نصر بن سيار عامل خراسان أما بعد فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية ان ظفرت به فاقتله ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون قتله وقع في زمن هشام وان كان ظهور مقالته وقع في زمنه حتى كاتب فيه أو مستنده ما أخرجه البخارى في كتاب خلق أفعال العبادان جهما كان يأخذ عن الجعد بن درهم وكان خالد القسري وهو أمير العراق خطب فقال انى مضح بالجعد بن درهم لانه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما وكان هذا في خلافة هشام بن عبد الملك قال في الفتح فكان الكرمانى انتقل ذهنه من

الجلد الى الجهم وقتل جهنم كان بعد ذلك بمدة اه (قلت) ما من من اعترض صاحب الفتح على ابن بطال في قوله ان الجهمية مجسمة قائلان ان الجهمية معطلة لا مجسمة وهو ما عليه ما من من النصوص يمكن ان يجاب عنه بأنهم مجسمون في الذات معطلون في الصفات أو تكون طائفة منهم مجسمة وطائفة معطلة فان أقوال أهل البدع متضاربة دائما يقولون بشيء ثم يقولون بنقيضه كما قال أبو اسحاق الشاطبي من ان أدلتهم سيالة لا تستقر على شيء واحد وبهذا يحصل التوفيق بين كلام ابن بطال وغيره من العلماء اه (أول ما يجب على المكلف) فاذا علمت حقيقة التوحيد غير الفن المدون وعلمت الفرق المقررة بالاسلام فاعلم ان أول ما يجب على المكلف معرفة الله تعالى كما عليه الامام الاشعري في احد قوله وامام الحرمين وغيرهما واستدل القائلون بهذا بما أخرجه البخاري ومسلم في حديث معاذ بن جبل لما بعثه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى اليمن قال له انك تقدم الى قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم اليه عبادة الله فاذا عرفوا الله فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الخ ففي هذه الرواية التصريح بأن معرفة الله سابقة على الصلاة وغيرها من جميع الفروض واستدل بعض هذه الرواية على أن معرفة الله بحقيقة كنهه ممكنة للبشر فان كان ذلك مقيدا بما عرف به نفسه من وجوده وصفاته اللاتقة به من العلم والقدرة والارادة مثلا وتنزيهه عن كل نقیصة كالحديث فلا بأس به فهذا هو المعرفة له تعالى وأما ما عدى ذلك فانه غير معلوم للبشر واليه الاشارة بقوله تعالى ولا يحيطون به علما فاذا حمل قوله فاذا عرفوا الله على ذلك كان واضحا مع أن الاحتجاج به يتوقف على الجزم بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم نطق بهذه اللفظة وفيه نظر لان القصة واحدة ورواة هذا الحديث اختلفوا هل ورد الحديث بهذا اللفظ أو بغيره فلم يقل صلى الله تعالى عليه

وسلم الا بلفظ منها ومع احتمال أن يكون هذا اللفظ من تصريح الرواة لا يتم الاستدلال به وقد رواه الاكثر بلفظ فادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان هم اطاعوا لك بذلك وروى بلفظ فادعهم الى ان يوحدوا الله فاذا عرفوا ذلك وروى بلفظ فادعهم الى عبادة الله فاذا عرفوا الله ووجه الجمع بينها ان المراد بالعبادة التوحيد والمراد بالتوحيد الاقرار بالشهادتين والاشارة بقوله ذلك الى التوحيد وقوله فاذا عرفوا الله أى عرفوا توحيد الله والمراد بالمعرفة الاقرار والطواعية فبذلك يجمع بين هذه الالفاظ المختلفة فى القصة الواحدة واستدل امام الحرمين على ان المعرفة اول واجب بانه لا يتأتى الا ببيان بشئ من المأمورات على قصد الامتثال ولا الانكشاف عن شئ من المنهيات على قصد الانزجار الا بعد معرفة الأمر والنهى واعترض عليه بان المعرفة لا تتأتى الا بالنظر والاستدلال وهو مقدمة الواجب فيجب فيكون اول واجب النظر وذهب الى هذا الاشعري فى احد قوليه وابن فورك والنظر كما فى جمع الجوامع هو الفكر المؤدى الى علم أو ظن وتعقب بان النظر ذو اجزاء يترتب بعضها على بعض فيكون اول واجب جزءا من النظر وهو محكى عن القاضى أبى بكر ابن الطيب . وعن الاستاذ أبى اسحاق الاسفرائينى اول واجب القصد الى النظر وجمع بعضهم بين هذه الاقوال بان من قال اول واجب المعرفة اراد طلبا وتكليفا ومن قال النظر أو القصد اراد امتثالا لانه يسلم انه وسيلة الى تحصيل المعرفة فيدل ذلك على سبق وجوب المعرفة وبعبارة القول بانه النظر باعتبار كونه وسيلة قريبة للمعرفة والقول بانه القصد اليه باعتبار كونه وسيلة بعيدة لها والقول بانه المعرفة باعتبار كونها مقصودة لذاتها فلم تتوارد على اعتبار واحد فليس الخلاف بينها حقيقيا وانما هو خلاف فى حال واعتبار

وجملة الاقوال في اول واجب اثناعشر قولاً هذه ثلاثة منها والباقي تسعة سردها الشيخ عليش في شرحه لاضاءة الدجنة اهـ واعرض بعض العلماء عن هذا من أصله وتمسك بقوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها وحديث كل مولود يولد على الفطرة فان ظاهر الآية والحديث ان المعرفة حاصلة باصل الفطرة وان الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله عليه الصلاة والسلام قابواه يهود انه وينصر انه وقد وافق أبو جعفر السمناني وهو من رؤس الاشاعرة على هذا وقال ان هذه المسألة بقيت في مقالة الاشعري من مسائل المعتزلة وتفرع منها ان الواجب على كل احد معرفة الله بالدلالة الدالة عليه وانه لا يكفي التقليد في ذلك اهـ وهذه المسألة تناقضت فيها المذاهب وتباينت بين مفرط بتشديد الرأى المكسورة ومفرط بكسرها مخففة ومتوسط فهذه الثلاثة هي طرق المتكلمين من أهل علم الكلام (طرق المتكلمين الثلاثة)

(الاولى) قول من قال يكفي التقليد المحض في اثبات وجود الله تعالى ونفى الشريك عنه ومن نسب اليه اطلاق ذلك عيبه الله ابن الحسن العنبري وجماعة من الحنابلة والظاهرية ومنهم من بالغ فحرم النظر في الادلة واستند الى ما ثبت عن الائمة الكبار من ذم الكلام فقد نسب السيوطي حرمة لاجماع السلف قال ومن كلام الشافعي فيه لان يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من علم الكلام ونقل الشيخ زروق عن بعض العلماء انه قال الناظر في علم الكلام كالناظر في عين الشمس كلما ازداد نظراً ازداد عمى وقال الشيخ زروق أيضاً في شرحه على عقيدة الامام الغزالي قيل وهو افضل الشريعة لشرف متعلقه وقال مالك والشافعي واحمد وسفيان وأبو يوسف صاحب أبي حنيفة بحرمة النظر فيه لانه لم يكن من شأن السلف ويعين المبتدعة على الشبهة ويثير شكوكا وغيرها في القلوب

السليمة ويوجب الكلام في الربوبية والنبوة لاعلى وجه التعظيم والاحترام. وقيل انما هذا في حق من يأخذه مجردا عن ادلة الكتاب وقيل انما هو في حق أهل الاوهام المشوشين على الناس بانظارهم وغيرها اما تحرير المعتقد بالبيان ودفع الشبه اذا عرضت فلا خلاف في وجوب دفعها بما يمكن و اشار المحلى الى حمل نهى السلف عن ذلك على من يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال وحمل القول بانه فرض كفاية فيما نقله ابن عرفة عن غير واحد ان ما يحصل به التعرض من علم الكلام لمذاهب الضالين وتقرير شبههم وتشكيكاتهم وردها وحلها وابطال دعاويهم مثل ما في كتب الفخر الرازي وطوالع اليبضاوى ومواقف المضد ومقاصد السعد وكبرى السنوسى فرض كفاية يجب على أهل كل قطر يشق الوصول منه الى غيره ان يكون فيهم من له معرفة بهذا في حق المتأهلين ذوي الازهان السليمة ويكفى قيام بعضهم به وعلى هذا فلا خلاف بينهم في المعنى (الطريقة الثانية) قول من اوقف صحة ايمان كل أحد على معرفة الادلة من علم الكلام ونسب ذلك لآبى اسحاق الاسفرائينى وقال الغزالى اسرفت طائفة فكفروا عوام المسلمين وزعموا ان من لم يعرف العقائد الشرعية بالادلة التى حرروها فهو كافر فضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بشر ذمة قليلة من المتكلمين وذكر نحوه ابو المظفر السمعانى وأطال في الرد على قائله ونقل عن أكثر أئمة الفتوى أنهم قالوا لا يجوز أن تكلف العوام اعتقاد الاصول بدلا ثلها لان في ذلك من المشقة أشد من المشقة فى تعلم الفروع الفقهية واستدل بآيات التبليغ كآية يا ايها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وأحاديثه على فساد طريقة المتكلمين فى تقسيم الاشياء الى جسم وجوهر وعرض قالوا فالجسم ما اجتمع من الاقتراق والجوهر ما حمل العرض والعرض ما لا يقوم بنفسه وجعلوا الروح من الاعراض.

وردوا الاخبار في خلق الروح قبل الجسد والعقل قبل الخلق واعتمدوا على
 حدسهم وما يؤدي اليه نظرهم ثم يعرضون عليه النصوص فما وافقه قبلوه
 وما خالفه ردوه ثم ساق الآية المذكورة ونظائرهما من الامر بالتبليغ قال وكان
 بما أمر بتبليغه التوحيد بل هو اصل ما امر به فلم يترك شيئا من أمور الدين
 أصوله وقواعده وشرائعه الا بلغه ثم لم يدع الا الاستدلال بما تمسكوا به من
 العرض والجوهر ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف
 واحد فما فوقه فعرف بذلك أنهم ذهبوا لخلاف مذهبهم وسلكوا غير سبيلهم
 بطريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا أصحابه
 رضي الله تعالى عنهم ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطلعن والقدح
 ونسبتهم الى قلة المعرفة واشتباه الطرق فالخذر من الاشتغال بكلامهم
 والاكتراث بمقالاتهم فانها سريعة التهاوت كثيرة التناقض وما من كلام
 تسمعه لفرقة منهم الا وتجد لخصومهم عليه كلاما يوازنه أو يقاربه كل
 بكل مقابل وبعض يعارض وحسبك من قبيح ما يلزم من طريقتهم
 انا اذا جرينا على ما قالوه وألزمنا الناس بما ذكروه ولزم من ذلك تكفير العوام
 جميعا لانهم لا يعرفون الا الاتباع المجرد ولو عرض عليهم هذا الطريق
 ما فهمه أكثرهم فضلا عن ان يصير منهم صاحب نظر وانما غاية توحيدهم
 التزام ما وجدوا عليه انتمهم من عقائد الدين والعرض عليها بالنواخذ
 والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الاذكار بقلوب سليمة طاهرة عن
 الشبه والشكوك فتراهم لا يحيدون عما اعتقدوه ولو قطعوا اربا اربا فهنيئا
 لهم هذا اليقين وطوبى لهم هذه السلامة فاذا كفر هؤلاء وهم السواد الاعظم
 وجهور الامة فما هذا الاطي بساط الاسلام وهدم منار الدين والله
 المستعان اه وقال القرطبي في المفهم في شرح حديث ابغض الرجال الى الله

الالد الخضم اخرجہ مسلم فی أوائل کتاب العلم وأخرجه البخاری فی کتاب الاحکام عن عائشة وأخرج الطبرانی عن ابی امامة بسند ضعيف کفی بك اثما ان لا تزال مخاصما وأخرج ابو داود عن أبی امامة أيضا رفعه انا زعيم بيت فی ربض الجنة لمن ترك المراء وان كان محقا وله شاهد من حديث معاذ بن جبل عند الطبرانی والربض بالتحريك وبالضاد الاسفل هذا الرجل الذي يغضه الله هو الذي يقصد بخصومته مبدافعة الحق وردة بالاوجه الفاسدة والشبه الموهمة واشد ذلك الخصومة فی اصول الدين كما يقع لاكثر المتكلمين المعرضين عن الطرق التي أرشد اليها كتاب الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم وسلف امته الى طرق مبتدعة واصطلاحات مخترعة وقوانين جدلية وأمور صناعية مدار أكثرها على آراء سوفسطائية أو مناقضات لفظية ينشأ على الاخذ بها بسببها شبه ربما يعجز عنها وشكوك يذهب الايمان معها وأحسنهم انفصالا عنها اجدلهم لا أعلمهم وكم من عالم بفساد الشبهة لا يقوى على حلها وكم منفصل عنها لا يدرك حقيقة عليها ثم ان هؤلاء قد ارتكبو انواعا من المحال لا يرتضيها البله ولا الاطفال لما بحثوا عن تحيز الجواهر والالوان والاحوال فاخذوا فيما أمسك عنه السلف الصالح من کیفیات تعلقات صفات الله تعالى وتعيديها واتحادها فی نفسها وهل هي الذات أو غيرها وفي الكلام هل هو متحد ومنقسم وعلى الثاني هل ينقسم بالنوع أو الوصف وكيف تعلق فی الازل بالمأمور مع كونه حادثا ثم اذا تقدم المأمور هل يبقى التعلق وهل الامر لزيد بالصلاة مثلا هو نفس الامر لعمره والزكاة الى غير ذلك مما ابتدعوه عالم يامر به الشارع وسكت عنه الصحابة ومن سلك سبيلهم بل نهوا عن الخوض فيه لعلهم بانه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته بالعقل لان العقول لها حد تقف عنده ولا فرق

بين البحث عن كيفية الذات وكيفية الصفات ومن توقف في هذا فيعلم انه اذا كان حجب عن كيفية نفسه مع وجودها وعن كيفية ادراك ما يدرك به فهو عن ادراك غيره اعجز وغاية علم العالم أن يقطع بوجود فاعل لهذه المصنوعات منزه عن الشئيه مقدس عن النظر متصف بصفات الكمال ثم متى ثبت النقل عنه بشئ من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه وسكتنا عما عداه كما هو طريق السلف وما عداه لا يأمن صاحبه من الزلل ويكفى في الردع عن الخوض في طرق المتكلمين ما ثبت عن الاثمة المتقدمين كعمر بن عبد العزيز ومالك بن انس والشافعي وقد قطع بعض الاثمة بأن الصحابة لم يخوضوا في الجوهر والعرض وما يتعلق بذلك من مباحث المتكلمين فمن رغب عن طريقهم فكفاه ضلالا قال وأفضى الكلام بكثير من أهله الى الشك ويععضهم الى الالحاد ويععضهم الى التهاون بوظائف العبادات وسبب ذلك اعراضهم عن نصوص الشارع وتطلبهم حقائق الامور من غيره وليس في قوة العقل مابه ندرك ما في نصوص الشارع من الحكم التي استأثر بها وقد رجع كثير من ائمتهم عن طريقهم حتى جاء عن امام الحرمين أنه قال ركب البحر الاعظم وغصت في كل شئ نهى عنه أهل العلم في طلب الحق فرار من التقليد والان فقد رجعت واعتقدت مذهب السلف وعنه أنه قال عند موته يا اصحابنا لا تشغلوا بالكلام فلو عرفت أنه يبلغ في ما بلغت ما تشاغلتم به الى أن قال القرطبي ولو لم يكن في الكلام الا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقيا بالذم أحدهما قول بعضهم أن أول واجب الشك اذهو اللازم عن وجوب النظر أو القصد الى النظر واليه أشار الامام بقوله ركب البحر ثانيهما قول جماعة منهم أن من لم يعرف الله بالطرق التي رتبوها والابحاث التي جروها لم يصح ايمانه حتى لقد أورد على بعضهم أن هذا يؤدي الى

تكفير أليك وأسلافك وجيرانك فقال (لا تشنع على بكثرة أهل النار) قال وقد رد بعض من لم يقل بهما علي من قال بهما بطريق من الرد النظري وهو خطأ منه فإن القائل بالمسألتين كافر شرعا لجعله الشك في الله واجبا ومعظم المسلمين كفارا حتى يدخل في عموم كلامه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة والافلايوجد في الشرعيات ضروري اه (قلت) أجاب بعض القائلين بأن القائل به أراد به الشك الذي يكون وسيلة للمعرفة لأن العاقل اذا شك يعجل النظر الذي يزيله ولا يرضى ببقائه عليه لا الشك المقصود لذاته الذي هو كفراه (وحاصل) هذا الجواب هو أن الشك المراد به المدخل على النفس لينزع صاحبها فيسرع بمعرفة الدليل المزيل له لا الشك الحقيقي الاصيل وهو عندي جواب ضعيف ثم أن القرطبي ختم كلامه بالاعتذار عن اطالة النفس في هذا الموضوع لما شاع بين الناس من هذه البدعة حتى اغتربها كثير من الاغمار فوجب بذل النصيحة والله يهدي من يشاء اه كلام القرطبي بزيادة يسيرة (إيمان المقلد في العقائد) وقال الامدي في ابرار الافكار ذهب أبو هاشم من المعتزلة الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لأن ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر قال واصحابنا مجمعون على خلافه وانما اختلفوا فيما اذا كان الاعتقاد موافقا لكن عن غير دليل فمنهم من قال أن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب وهذا مبني على ان النظر واجب وجوب الفروع فتاركه عاص كتارك الصلاة ومنهم من اكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق وان لم يكن عن دليل وسماه غلبا وعلى هذا فلا يلزم من حصول المعرفة بهذا الطريق وجوب النظر بل هذا القول مبني على أن النظر مندوب فمن كانت فيه أهلية له وتركه فقد ترك الاولى ومع ذلك اذا نظر يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله الشيخ يس في حاشيته

على شرح أم البراهين لمؤلفها وهو قول عجيب ثواب الواجب على المندوب وقال غيره من منع التقليد وأوجب الاستدلال لم يرد التعمق في طرق المتكلمين بل اكتفى بما لا يخلو عنه من نشأ بين المسلمين من الاستدلال بالمصنوع على الصانع وغايته أنه يحصل في الذهن مقدمات ضرورية تألف تألفاً صحيحاً وتنتج العلم لكنه لو سئل كيف حصل له ذلك ما اهتدى للتعبير به (قلت) وهذا المعنى هو الذي اجاب به بعض العلماء عما نسب للإمام الأشعري من أنه قائل بأن المقلد كافر مثل ما قال أبو هاشم المعتزلي وقد قال القشيري أنه مكذوب به عليه لما يلزم عليه من تكفير العوام وهم غالب المؤمنين فقال بعض العلماء وعلى صحة نقله لا يلزمه التشنيع لان المعتبر في حق العوام هو الدليل الاجمالي وهو ما يفيدهم العلم اليقيني وان لم يكن على طريقة المتكلمين من الترتيب والتهذيب كما أجاب الاعرابي الاصمعي حين سأل به بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير وقيل لطبيب بم عرفت ربك قال بالاهليلج يخفف الخلق ويلين البطن وقيل لاديب بم عرفت ربك قال بالحنطة في أحد طرفيها غسل وفي الآخر لسع وغسل مقلوب لسع وسئل أبو نواس عن دليل وجود الصانع فأنشأ يقول

تأمل في نبات الارض وانظر الى آثار ما صنع الملك

عيون من لجين شاخصات * على أطرافها الذهب السيك

على قضب الزبرجد شاهدات * بأن الله ليس له شريك

فأمثال هذه الأدلة لا تخفى على العوام وتخرجهم من رتبة التقليد (تقسيم بن كيران للحكم في التوحيد) وقد قسم الشيخ الطيب بن كيران

الحكم في التوحيد الى ثلاثة مراتب أردت أن أثبتة هنا لافادته فقال حكم الشارع في هذا العلم على ثلاث مراتب (الاولى) ما يتعرض فيه لبيان العقائد فقط من غير ذكر براهينها كعقائد رسالة ابن ابي زيد وجمع الجوامع والنسفية ومعرفة هذا القدر واجبة عينا اجماعاً (الثانية) ما يتعرض فيه لبيان كل عقيدة يبرهانها العقلي والسمعي فيما يقبل فيه كعقائد الناظم يعني ابن عاشر وصغرى السنوسى ونحوهما ومعرفة هذا القدر واجبة عينا بحسب الوسع وإن لم تكن الأدلة على طريق المتكلمين عند من لا يكتفى في الايمان بالتقليد وعند من يقول ان المقلد مؤمن عاص وكفاية عند من يقول ان المقلد مؤمن غير عاص بل نفى ابن رشد الوجوب الكفائي أيضاً وقال ان النظر ومعرفة البراهين انما هو مستحب وقيل هذا القدر حرام لانه مظنة الوقوع في الشبهة والضلال لاختلاف الازدهان والانظار بخلاف التقليد فيجب قاله المحلى (الثالثة) ما يتعرض فيه لمذاهب الضالين الخ مامر في الطرف الاول من هذه الطرق الثلاثة اه ثم قال في الفتح وقيل الاصل في هذا كله المنع من التقليد في أصول الدين وقد انفصل بعض الائمة عن ذلك بأن المراد بالتقليد أخذ قول الغير بغير حجة ومن قامت عليه حجة بثبوت النبوة حتى حصل له القطع بها فهمما سمعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان مقطوعاً عنده بصدقه فاذا اعتقده لم يكن مقلداً لانه لم يأخذ بقول غيره بغير حجة وهذا مستند السلف قاطبة في الاخذ بما ثبت عندهم من آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما يتعلق بهذا الباب فأمنوا بالحكم من ذلك وفوضوا أمر المتشابه منه الى ربهم وانما قال من قال ان مذهب الخلف أحكم بالنسبة الى الرد على من لم يثبت النبوة فيحتاج من يريد رجوعه الى الحق ان يقيم عليه

الادلة الى ان يذعن فيسلم أو يعاند فيهلك بخلاف المؤمن فانه لا يحتاج
 في أصل ايمانه الى ذلك وليس سبب الاول الاجل الا جعل الاصل عدم الايمان
 فلزم ايجاب النظر المؤدى الى المعرفة والا فطريق السلف اسهل من هذا
 كما تقدم ايضاحه من الرجوع الى ما دلت عليه النصوص حتي يحتاج
 الى ما ذكر من اقامة الحجة على من ليس بمؤمن فاختلط الامر علي من
 اشترط ذلك والله المستعان واحتج بعض من اوجب الاستدلال باتفاقهم
 علي ذم التقليد وذكروا الايات والاحاديث الواردة في ذم التقليد وبأن كل
 حد قبل الاستدلال لا يدرى أى الامرين هو الهدى وبأن كل ما لا يصح الا
 بالدليل فهو دعوى لا يعمل بها وبأن العلم اعتقاد الشيء علي ما هو عليه
 من ضرورة واستدلال وكلما لم يكن علماً فهو جهل ومن لم يكن عالماً فهو
 ضال والجواب عن الاول أن المذموم من التقليد أخذ قول الغير بغير حجة
 وهذا ليس منه حكم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فإن الله اوجب
 اتباعه في كل ما يقول وليس العمل فيما أمر به او نهى عنه داخلاً تحت
 التقليد المذموم وأما من دونه ممن اتبعه في قول قاله واعتقد أنه لو لم يقله
 لم يقل هو به فهو المقلد المذموم بخلاف ما لو اعتقد ذلك في خبر الله
 ورسوله فإنه يكون مدوحاً وأما احتجاجهم بأن أحداً لا يدرى قبل
 الاستدلال أى الامرين هو الهدى فليس بمسلم بل من الناس من تطمئن
 نفسه وينشرح صدره للاسلام من أول وهلة ومنهم من يتوقف على
 الاستدلال فالذى ذكره هم أهل الشك الثاني فيجب عليه النظر ليقى نفسه
 النار لقوله تعالى (قروا أنفسكم وأهلكم نارا) ويجب على كل من استرشده ان
 يرشده ويبرهن له الحق وعلى هذا مضى السلف الصالح من عهد النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم وبعده وأما من استقرت نفسه الى تصديق الرسول

ولم تنازعه نفسه الى طلب دليل توفيقاً من الله تعالى وتيسيراً فهم الذين قال
الله في حقهم (ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم الآية)
وقال (فن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الآية) وليس هؤلاء
مقلدين لاتبائهم ولا لرؤسائهم لانهم لو كفر آباؤهم ورؤسائهم لم يتابعوهم بل
يمجدون النفرة عن كل من سمعوا عنه ما يخالف الشريعة وأما الآيات
والاحاديث فانما وردت في حق الكفار الذين اتبعوا من نهوا عن
اتباعه وتركوا اتباع من أمروا باتباعه وانما كلفهم الله الاتيان ببرهان على
دعوائهم بخلاف المؤمنين فلم يرد قط انه اسقط اتباعهم حتى يأتوا ببرهان
وكل من خالف الله ورسوله فلا برهان له أصلاً وانما كلف الاتيان بالبرهان تبكيتاً
وتعجيزاً وأما من اتبع الرسول فيما جاء به فقد اتبع الحق الذي أمر به وقامت
البراهين على صحته سواء علم هو بتوجيه ذلك البرهان أم لا وقول من قال منهم
ان الله ذكر الاستدلالوا امر به مسلم لكن هو فعل حسن مندوب لكل من
اطاقه وواجب على كل من لم تسكن نفسه الى التصديق كما تقدم تقريره
وبالله التوفيق وقال غيره قول من قال طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف
احكم ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الاتيان بالفاظ القرآن
والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني
النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين
الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن
بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع
لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريق الخلف واثقاً بان الذي يتأوله
هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله (قلت) القائل لهذا الكلام التبس عليه
ما جرى بين السلف والخلف في مسألة المتشابه بهذه المسألة فقال ما قال

والافهذه المسألة التي هي مسألة الاستدلال في العقائد فليس بين السلف والخلف فيها خلاف وهم متفقون فيها كما مر لك على عدم وجوب الاستدلال الذي أحدثه المتكلمون وليس فيها تأويل للآيات والاحاديث والذي أحدثوه إنما هو أدلة عقلية لا غير اه ثم قال في الفتح وأما قولهم في العلم فزادوا في التعريف عن ضرورة أو استدلال وتعريف العلم انتهى عند قوله عليه فان أبوا الا الزيادة فليزدادوا عن تيسير الله لذلك وخلقه ذلك المعتقد في قلبه والا فالذي زادوه هو محل النزاع فلا دلالة فيه وبالله التوفيق وقال أبو المظفر السمعاني تعقب بعض أهل الكلام قول من قال ان السلف من الصحابة والتابعين لم يعتنوا بإيراد دلائل العقل في التوحيد بانهم لم يشتغلوا بالتعريفات في احكام الحوادث وقد قبل الفقهاء ذلك واستحسنوه فدونه في كتبهم فكذلك علم الكلام ويمتاز علم الكلام بأنه يتضمن الرد على الملحدين واهل الاھوا مو به تزول الشبهة عن أهل الزيغ ويثبت اليقين لاهل الحق وقد علم الكل ان الكتاب لم تعلم حقيقته والنبي لم يثبت صدقه الا بآدلة العقل واجاب أما أولا فان الشارع والسلف الصالح نهوا عن الابتداع وأمروا بالاتباع وصح عن السلف انهم نهوا عن علم الكلام وعدوه ذريعة للشك والارتباب وأما الفروع فلم يثبت عن احد منهم النهي عنها الا من ترك النص الصحيح وقدم عليه القياس وأما من اتبع النص وقاس عليه فلا يحفظ عن أحد من أئمة السلف انكار ذلك لان الحوادث في المعاملات لا تنقضى وبالناس حاجة الي معرفة الحكم فمن ثم تواردوا على استحباب الاشتغال بذلك بخلاف علم الكلام (وأما ثانيا) فان الدين كمل لقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) فابعد الكمال نقصان فاذا كان اكمله واتمه وتلقاه الصحابة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقده من تلقى عنهم واطمأننت به نفوسهم

فأى حاجة بهم الى تحكيم العقول والرجوع الى قضايها وجعلها أصلا والنصوص الصحيحة الصريحة تعرض عليها فتارة يعمل بمضمونها وتارة تحرف عن مواضعها لتوافق العقول واذا كان الدين قد كمل فلا تكون الزيادة فيه الانقصانا في المعنى مثل زيادة اصبع في اليد فانها تنقص قيمة العبد الذي يقع به ذلك (الفرقة الثالثة المتوسطة) وقد توسط بعض المتكلمين فقال لا يكتفى التقليد بل لابد من دليل ينشرح به الصدر وتحصل به الطمأنينة العلية ولا يشترط ان يكون بطريق الصناعة الكلامية بل يكتفى في حق كل أحد بحسب ما يقتضيه فهمه والذي تقدم ذكره من تقليد النصوص كاف في هذا القدر وقال بعضهم المطلوب من كل أحد التصديق الجزمى الذي لا ريب معه بوجود الله تعالى والايمان برسله وبما جاءوا به كيفما حصل وبأي طريق اليه يوصل ولو كان عن تقليد محض اذا سلم عن التزلزل قال القربطى هذا الذي عليه ائمة الفتوى ومن قبلهم من ائمة السلف واحتج بعضهم بما تقدم من القول في أصل الفطرة وبما تواتر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الصحابة انهم حكموا باسلام من اسلم من جفاة العرب ممن كان يعبد الاوثان فقبلوا منهم الاقرار بالشهادتين والتزام احكام الاسلام من غير الزام بتعلم الادلة وان كان كثير منهم انما اسلم لوجود دليل ما فاسلم بسبب وضوحه فالكثير منهم قد اسلموا طوعا من غير تقدم استدلال عنده بل بمجرد ما كان من اخبار أهل الكتاب بان نيا سيبعث وينتصر على من خالفه فلما ظهرت لهم العلامات في محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بادروا الى الاسلام وصدقوه في كل شيء قاله ودعاهم اليه من الصلاة والزكاة وغيرهما وكثير منهم كان يؤذن له في الرجوع الى معاشه من رعاية غنمه وغيرها وكانت انوار النبوة وبركاتها تشملهم فلا يزالون يزددون ايمانا ويقينا وقال أبو المظفر بن السمعاني أيضا ما ملخصه

ان العقل لا يوجب شيئا ولا يحرم شيئا ولا حظ له في شيء من ذلك ولو لم يرد الشرع بحكم ما وجب على أحد شيء لقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وغير ذلك من الآيات فمن زعم ان دعوة رسل الله عليهم الصلاة والسلام انما كانت لبيان الفروع لزمه ان يجعل العقل هو الداعي الى الله دون الرسل ويلزمه ان وجود الرسول وعدمه بالنسبة بالدعاء الى الله سواء وكفى بهذا ضلالا ونحن لا ننكر ان العقل يرشد الى التوحيد وانما ننكر انه يستقل بايجاب ذلك حتى لا يصح اسلام الا بطريقة مع قطع النظر عن السمعيات لكون ذلك خلاف ما دلت عليه آيات الكتاب والاحاديث الصحيحة التي تواترت ولو بالطريق المعنوي ولو كان كما يقول اولئك لبطلت السمعيات التي لا مجال للعقل فيها أو أكثرها بل يجب الايمان بمائت من السمعيات فان عقلناه فتوفيق الله والا اكتفينا باعتقاد حقيقته على وفق مراد الله سبحانه وتعالى اهـ ويؤيد كلامه ما أخرجه أبو داود عن ابن عباس ان رجلا قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انشدك الله آله ارسلك ان نشهد ان لا اله الا الله وان ندع اللات والعزى قال نعم فاسلم وأصله في الصحيحين في قصة ضمام بن ثعلبة وفي حديث عمرو بن عبسة عند مسلم انه أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ما أنت قال النبي الله قال الله ارسلك قال نعم قلت بأي شيء قال اوجد الله ولا اشرك به شيئا الحديث وفي حديث اسامة بن زيد في قصة قتله الذي قال لا اله الا الله فانكر عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحديث المقداد في معناه اخرجهما البخاري في كتاب الديات وفي كتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل وكسرى وغيرهما من الملوك يدعونه الى التوحيد الى غير ذلك من الاخبار المتواترة التواتر المعنوي الدالة على انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يزد في دعائه المشركين

على أن يؤمنوا بالله وحده و يصدقوه فيما جاء به عنه فمن فعل ذلك قبل منه سواء كان اذعانه عن تقدم نظر أم لا ومن توقف منهم بنه حيثند على النظر أو اقام عليه الحجة الى ان يذعن أو يستمر على عناده وقال البيهقي في كتاب الاعتقاد ملك بعض ائمتنا في اثبات الصانع وحدوث العالم طريق الاستدلال بمعجزات الرسالة فانها أصل في وجوب قبول ما دعى اليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى هذا الوجه وقع ايمان الذين استجابوا للرسل ثم ذكر قصة النجاشي وقول جعفر ابن أبي طالب له بعث الينار سولا نعرف صدقه فدعانا الى الله وتلاعنا تنزيلا من الله لا يشبهه شيء فصدقناه وعرفنا ان الذي جاء به الحق الحديث بطوله اخرجه ابن خزيمة في كتاب الزكاة من صحيحه من رواية ابن اسحاق وحاله معروف وحديثه في درجة الحسن قال البيهقي فاستدلوا باعجاز القرآن على صدق النبي فأمنوا بما جاء به من اثبات الصانع ووحدانيته وحدوث العالم وغير ذلك مما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في القرآن وغيره واكتفاء غالب من اسلم بذلك مشهور في الاخبار فوجب تصديقه في كل شيء ثبت عنه بطريق السمع ولا يكون ذلك تقليدا بل هو اتباع وقد استدله من اشترط النظر بالآيات والاحاديث الواردة في ذلك ولا حجة فيها لان من لم يشترط النظر لم ينكر أصل النظر وانما انكر توقف الايمان على وجود النظر بالطرق الكلامية اذ لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطا واستدل بعضهم بان التقليد لا يفيد العلم اذ لو افاده لكان العلم حاصلا لمن قلده في قدم العالم ولمن قلده في حدوثه وهو محال لافضائه الى الجمع بين النقيضين وهذا انما يتأتى في تقليد غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأما تقليده صلى الله تعالى عليه وسلم فيما اخبر به عن ربه فلا يتناقض أصلا واعتذر بعضهم عن اكتفاء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة باسلام من اسلم من الاعراب من

غير نظر بان ذلك كان لضرورة المبادئ وأما بعد تقرر الاسلام وشهرته فيجب العمل بالدلة ولا يخفى ضعف هذا الاعتذار والعجب ان من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد وهم أول دأع اليه حتى استقر في الأذهان ان من انكر قاعدة من قواعدهم التي اصولها فهو مبتدع ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها وهذا هو محض التقليد فالأمرهم الى تكفير من قلد الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في معرفة الله تعالى والقول بايمان من قلدهم وكفى بهذا ضلالا وما مثلهم الا كما قال بعض السلف انهم (كثل قوم كانوا سفرا فوقوا في فلاة ليس فيها ما يقوم به البدن من المأكول والمشروب ورأوا فيها طرقات شتى) فانقسموا قسمين فقسم وجدوا من قال لهم ان اعارف بهذه الطرق وطريق النجاة فيها واحدة فاتبعوني فيها تنجوا فتبعوه فنجوا وتحلفت عنه طائفة فاقاموا الى ان وقفوا على أمانة ظهر لهم أن في العمل بها النجاة فعملوا بها فنجوا وقسم هجموا بغير مرشد ولا أمانة فهلكوا فليست نجاة من اتبع المرشد بدون نجاة من أخذ بالامارة ان لم تكن أولي بها قال في الفتح ونقلت عن جزء الحافظ صلاح الدين العلائي (يمكن أن يفصل فيقال من لا له أهلية لفهم شيء من الأدلة أصلا وحصل له اليقين التام بالمطلوب اما بنشأته على ذلك أو بنور يقذفه الله في قلبه فانه يكتفي منه بذلك ومن فيه أهلية لفهم الأدلة لم يكتف منه الا بالايان عن دليل) ومع ذلك فدليل كل أحد بحسبه وتكفي الأدلة الجملة التي تحصل بآدنى نظر ومن حصلت عنده شبهة وجب عليه التعلم إلى أن تزول عنه قال فهذا يحصل الجمع بين كلام الطائفة المتوسطة وأما من غلا فقال لا يكفي ايمان المقلد فلا يلتفت عليه لما يلزم منه من القول بعدم ايمان أكثر المسلمين وكذا من غلا أيضا فقال لا يجوز النظر في الأدلة لما يلزم منه من أن اكبر

السلف لم يكونوا من أهل النظر اه (قلت) وهذا التفصيل المنقول عن صلاح الدين العلائي مبنى على أن النظر واجب وجوب الفروع ان قدر عليه والأفلا فهو مؤمن عاص ان كانت فيه أهلية للنظر والا فلا وهذه الطريقة هي الراجحة والمعول عليها واعتضت بانهم عرفوا الايمان بحديث النفس المتابع للمعرفة أو نفس المعرفة وهي لا تكون الا عن دليل واجيب عنه بأن هذين التعريفين للايمان الكامل وأما أصله فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ناشئا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير وهو التقليد اه ثم اعلم أن الامام السبكي وغيره من المحققين حققوا أن الخلاف في كفاية التقليد وعليها فالمقلد مؤمن وعدمها وعليه فهو كافر لفظي فحمل القول بكفايته وصحة ايمانه على ما اذا جزم بصحة العقائد التي سمعها من المقلد بفتح اللام جزما قويا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لم يرجع هو فيكفيه ذلك في الاحكام الدنيوية فينال كح ويؤم ويصلى عليه الى غير ذلك وفي الاحكام الاخرية فلا يخلد في النار. غايته أنه مؤمن عاص بترك النظر ان كان فيه أهلية له والا فلا يكون عاصيا بتركه وحمل القول بعدم صحة ايمانه على ما اذا كان جازما بما ذكر جزما ضعيفا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لرجع اه ثم اعلم أيضا أن الخلاف المذكور في ايمان المقلد انما هو في الجازم وأما الظان أو الشاك أو المتوهم فكافرا باتفاق بالنظر لاحكام الآخرة ولما عند الله تعالى وأما بالنظر الى احكام الدنيا فيكفي فيها الاقرار باللسان فقط فمن أقر بلسانه بالعقائد ولم يصدق بها بقلبه جرت عليه الأحكام الاسلامية ولا يحكم عليه بالكفر الا اذا اقترن اقراره بها بشيء يقتضي الكفر كالسجود للصنم والحاصل أن من أقر بلسانه بالعقائد وصدق بها واذعن لها بقلبه فهو مؤمن ناج عند الله سبحانه وعندنا ومن صدق بها

وأذن لها بقلبه ولم يقر بها بأسانه لا لعذر منعه ولا لامتناع منه بل اتفق له ذلك فهو مؤمن ناج عند الله تعالى وغير مؤمن وناج عندنا وفي الحقيقة هذا يختلف فيه في الظاهر فعند القاضي عياض أن حكمه حكم الممتنع من النطق كافر وقيل حكمه حكم الناطق وهو الذي عليه الجمهور وأما المعذور كالأخرس إذا قامت قرينة تدل على تصديقه وإذعانه بقلبه كإشارة فهو مؤمن ناج عند الله تعالى وعندنا وأما الممتنع من النطق فهو كافر قطعاً ونظماً صاحب المراسد هذه المسألة فقال

فان يكن ذوالنطق منه ما اتفق * فان يكن عجزاً يكن كمن نطق
وان يكن ذلك عن أباء * فحكمه الكفر بلا امتراء
وان يكن عن غفلة فكالاياً * موذا الذي حكى عياض مذهبا
وقيل كالنطق وللجمهور * نسب والشيخ أبى منصور
وذيله شيخنا أحمد بن محمد بن محمد سالم بقوله

وذلك التفصيل قطعاً عهداً * تخصيصه بمن بكفر ولدا
أما الذى ولد فى الاسلام * فهو مؤمن لدى الاعلام
وجوب نطقه وجوب الفرع * يمضى بتركه فقط فى الشرع
ثم اعلم أن الدسوقي قال ان الخلاف فى كفر المقلد وعدم كفره انما هو بالنسبة لنجاته وعدمها فى الآخرة لانه فى الدنيا لا قاتل بانه يعامل معاملة الكفار بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقاً قال الشاوى وهذا الخلاف الذى فى المقلد بعكس الخلاف الذى فى المعتزلة فى أنهم كفاراً ومؤمنون عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أى هل تجري عليهم أحكام الكفار فى الدنيا أم لا وأما فى الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون فى النار وتأمله هكذا نقل عنه الشيخ عlish فى أول شرحه لإضاءة الدجنة وهو يجب تأمله حقاً

فغير ظاهر وقد قال مالك بن أنس لما سئل عن أهل الاهواء أكفارهم قال من الكفر فروا اه (تعريف التوحيد الفن المدون) فاذا علمت ما ذكر في حقيقة التوحيد وما جرى من الخلاف في وجوب الاستدلال في العقائد وعدم الوجوب أو المنع فاعلم أن التوحيد الذي هو علم على الفن المدون اختلف في تعريفه على ثلاثة أقوال جارية على ما قيل من الخلاف في الاستدلال فقد حده ابن عرفة بأنه علم باحكام الالهية وارسال الرسل وصدقهم في جميع أخبارهم وما يتوقف عليه شيء من ذلك خاصا به وعلم ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك اه (وقوله) وارسال الرسل عطف على الالهية أى وعلم باحكام ارسال الرسل وقوله وما يتوقف عليه شيء من ذلك عطف على باحكام والاشارة في من ذلك راجعة الى أحكام الالهية والمتوقف عليه حدوث العالم أو أمكانه وقوله خاصا به خرج به علم المنطق فانه يجرى في جميع العلوم غير خاص باحكام الالهية واحكام الرسالة وقوله وعلم ادلتها عطف على قوله علم باحكام والشبهة هي ما يظن دليلا وليس بدليل وهذا الحد جار على مذهب من لم يكتف في العقائد بالتقليد ولا بد عنده من تحصيل ما ترد به الشبه ولو على وجه الكفاية كما مر عن ابن عرفة انه كفاي واما على مذهب من لم يكتف به فيها اصلا جاعلا له فرض عين وأراد تعريف القدر الواجب معرفته عينا منه فيحد (بانه العلم بالعقائد الدينيه عن الادلة اليقينية) اه وقوله عن الادلة اليقينية مخرج للتقليد والظن والشك والوهم واما على مذهب من يكتفى به فيها فيحد كما في النفاية للسيوطي (بانه علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده) يعني في حق الله تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام وأن لم تذكر براهين ذلك سواء كان ذلك الواجب

اعتقاده مما يقدح الجهل به في الايمان كعرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية واحكام الرسالة وأمور المعاد أم كان مما لا يضر جهله كتفضيل الانبياء علي الملائكة فقد ذكر الامام السبكي ان الانسان لو مكث مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل النبي علي الملك لم يسأله الله تعالى عنه فقد ظهر لك أن هذه الحدود الثلاثة اختلافها انما هو لاجل اختلاف الحدود لاختلاف العلماء في المطلوب منه اه ثم أنه كما انقضى هذا الفصل الجليل الذي لا أظن أنك تجده مجتمعاً في غير هذا المحل وكانت المعتزلة قائلة ان العباد يخلقون اعمالهم وهو نوع من الشرك اتبعته بفصله فقلت (فصل في خلق أفعال العباد) فاقول الف البخاري رحمه الله تعالى كتاباً مفرداً في خلق أفعال العباد وذكر في صحيحه تراجم كثيرة من الآيات والاحاديث واحاديث جمعة قاصداً بذلك الرد علي أهل الاعتزال وما انا الخص لك ما ذكره وذكره شراحه وغيرهم من كتب التوحيد قال البخاري (باب في المشيئة والارادة) وقول الله تعالى (توفي الملك من تشاء) (وماتشؤون الا ان يشاء الله) (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) (أنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وذكر البخاري سبعة عشر حديثاً فيها كلها ذكر المشيئة قال الراغب المشيئة عند الأكثر كالارادة سواء وعند بعضهم ان المشيئة في الاصل ايجاد الشيء واصابته فمن الله اليجاد ومن الناس الاصابة وفي العرف تستعمل موضع الارادة وقال البيهقي بعد ان ساق بسنده إلي الربيع بن سليمان قال الشافعي المشيئة ارادة الله وقد اعلم الله خلقه أن المشيئة له دونهم فقال (وماتشؤون لا أن يشاء الله) فليست للخلق مشيئة الا

أن يشاء الله) وبه الى الربيع قال سئل الشافعي عن القدر فقال
 ما شئت كان وأن لم اشأ وما شئت أن لم تشأ لم يكن
 الايات ثم ساق (بما تكرر من ذكر المشيئة في الكتاب العزيز أكثر من
 اربعين موضعا) منها غير ما ذكر في الترجمة قوله تعالى ولو شاء الله لذهب
 بسمعهم وابصارهم وقوله يختص برحمته من يشاء وقوله ولو شاء الله
 لا عنتكم وقوله وعلمه بما يشاء وقوله قل أن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
 وقوله يجتبي من رسله من يشاء وقوله أن الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء وأما قوله سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا
 ولا آباءنا يريدون أن اشراكهم بمشيئته تعالى وكونه بمشيئته مستلزم
 لرضاه به فقد تمسك بها المعتزلة وقالوا أن فيها رداعلي أهل السنة (والجواب)
 أن أهل السنة تمسكوا باصل قامت عليه البراهين ان الله خالق كل مخلوق
 ويستحيل أن يخلق المخلوق شيئا والارادة شرط في الخلق ويستحيل ثبوت
 المشروط دون شرطه فلما عاند المشركون المعقول وكذبوا المنقول الذي
 جاءتهم به الرسل والزموا الحجة بذلك تمسكوا بالمشيئة والقدر السابق وهي
 حجة مردودة لان القدر لا تبطل به الشريعة وجريان الاحكام علي العباد
 باكسابهم فمن قدر عليه بالمعصية كان ذلك علامة على أنه قدر عليه بالعقاب
 الا أن يشاء أن يغفر له من غير المشركين ومن قدر عليه بالطاعة كان
 ذلك علامة على أنه قدر عليه بالثواب وحرف المسألة أن المعتزلة قاسوا
 الخلق على المخلوق لان المخلوق لو عاقب من يطيعه من اتباعه عد ظالما
 لكونه ليس مال كاله بالحقيقة والخالق لو عذب من يطيعه لم يعد ظالما
 لان الجميع ملكه فله الامر كله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وقال

الراغب يدل على أن الأمور كلها موقوفة على مشيئة الله وان أفعال العباد متعلقة بها وموقوفة عليها ما اجتمع الناس على تعليق الاستثناء به في جميع الأفعال واخرج أبو نعيم في الحلية في ترجمة الزهري عن طريق ابن أخي الزهري عن عمه قال كان عمر بن الخطاب يأمر برواية قصيدة لبيد التي يقول فيها

ان تقوى ربنا خير نفل ه وبأذن الله ربني وعجل
أحمد الله فلا ندله ه يديه الخير ما شاء فعل
من هداه سبيل الخير اهتدى ه ناعم البال ومن شأ أضل

وحرف النزاع بين المعتزلة وأهل السنة ان الارادة عند أهل السنة تابعة للعلم وعندهم تابعة للأمر ويدل لأهل السنة قوله تعالى (يريد الله ان لا يجعل لهم خطاً في الآخرة) وقال ابن بطال غرض البخاري اثبات المشيئة والارادة وهما بمعنى واحد وارادته صفة من صفات ذاته وزعم المعتزلة انها صفة من صفات فعله وهو فاسد لان أرادته لو كانت محدثة لم يخل ان يحدثها في نفسه أو في غيره أو في كل منها أو لافي شيء منها والاول والثالث محال لانه ليس محلاً للحوادث والثاني فاسد ايضاً لانه يلزم أن يكون الغير مريداً لها وبطل أن يكون الباري مريداً أذ المريد من صدرت منه الارادة وهو الغير كما بطل أن يكون عالماً اذا أحدث العلم في غيره وحقيقة المريد أن تكون الارادة منه دون غيره والرابع باطل لانه يستلزم قيامها بنفسها واذا فسدت هذه الاقسام صح أنه مريد بارادة قديمة هي صفة قائمة بذاته ويكون تعلقها بما يصح كونه مراداً فها وقع بارادته قال وهذه المسألة مبنية على القول بأنه سبحانه خالق أفعال العباد وأنهم لا يفعلون الا ما يشاء وقد دل على ذلك قوله (وما تشاؤون الا أن يشاء الله) وغيرها من الآيات وقال (ولو شاء الله ما اقتتلوا) ثم أكد ذلك بقوله تعالى

(ولكن الله يفعل ما يريد) فدل على أنه فعل اقتاتهم الواقع منهم لكونه مريداً له وإذا كان هو الفاعل لاقتاتهم فهو المريد لمشيئتهم والفاعل فثبت بهذه الآية أن كسب العباد إنما هو بمشيئة الله وأرادته ولو لم يرد وقوعه ما وقع . وقال بعضهم الإرادة على قسمين إرادة أمر وتشريع وإرادة قضاء وتقدير (فالاولى) تتعلق بالطاعة والمعصية سواء وقعت أم لا (والثانية) شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحادثات طاعة ومعصية وإلى الاول الإشارة بقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وإلى الثاني الإشارة بقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) اهـ (قلت) ما قيل من تقسيم الإرادة منافي لما عليه أهل السنة من أن صفات الله تعالى لا تعدد ورأيت في روح المعاني عزوه لابن تيمية وهو جدير بذلك وفرق بعضهم بين الإرادة والرضى فقالوا يريد وقوع المعصية ولا يرضاهم لقوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الآية) وقوله (ولا يرضى لعباده الكفر) وتمسكوا أى المعتزلة أيضاً بقوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) واجاب أهل السنة بما أخرجه الطبري وغيره بسند رجاله ثقات عن ابن عباس فى قوله تعالى (أن تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفر) يعنى بعباده الكفار الذين أراد الله أن يطهر قلوبهم بقوله لا إله الا الله فاراد عباده المخلصين الذين قال فيهم (أن عبادى ليس لك عليهم سلطان) فحبب اليهم الايمان والزهم كلمة التقوى شهادة ان لا إله الا الله اهـ (قلت) هذا الكلام غير مستقيم ففيه خال بين ولعل أصله يعنى بعباده الكفار الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم كما هو ظاهر نص الآية الكريمة وقال بعد ذلك واراد ذلك بعباده المخلصين فحذف من الكلام ذلك وحرف الجزر فهذا

يستقيم الكلام ويتناسق وفسر أهل علم الكلام عدم رضاه تعالى بالكفر بعدم تكليفه بالمنهيات فالتكليف عندهم بالشئ هو رضاه تعالى به وعدم تكليفه به ونهيه عنه هو عدم رضاه به قال في أضواء الدجنة

ومثله الرضى فليس يرضى * كفران اصحاب القلوب المرضى

أى لا يكلف النفوس ما نهى * عنه ولا يحب غيا شانها اه

ثم قال وقالت المعتزلة في قوله تعالى (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) مغناه وما تشاؤون الطاعة الا أن يشاء الله فسرهم عليها وتعقب بانه لو كان كذلك لما قال الا أن يشاء فى موضع ما شاء لان حرف الشرط للاستقبال وصرف المشيئة الى القسر تحريف لا اشعار للآية بشئ منه وانما المذكور فى الآية مشيئة الاستقامة كسبا وهو المطلوب من العباد اه (وقوله) لان حرف الشرط للاستقبال لعله حرف النصب اذ ليس هنا حرف شرط اه وقالوا فى قوله تعالى تؤتى الملك من تشاء أى يعطى من اقتضته الحكمة الملك يريدون أن الحكمة تقتضى رعاية المصلحة ويدعون وجوب ذلك على الله تعالى الله عن قولهم وظاهر الآية أنه يعطى الملك من يشاء سواء كان متصفا بصفات من يصلح للملك أم لا من غير رعاية استحقاق ولا وجوب ولا اصلح بل يؤتى الملك من يكفر به ويكفر نعمته حتى يهلكه ككثير من الكفار كنمرود والفراعنة ويؤتاه اذا شاء من يؤمن به ويدعو الى دينه ويرحم به الخلق مثل يوسف وداود وسليمان وحكمته فى كلا الامرين عليه واحكامه بارادته تخصيص مقدوراته وقالوا ايضا فى قوله تعالى (انك لاتهدى من أحببت) معنى لاتهدى من أحببت لانك لاتعلم المطبوع على قلبه فيقرن به اللطف حتى يدعوه الى القبول والله أعلم بالمهتدين القابلين لذلك وتعقب بان اللطف الذى يستندون اليه لادليل عليه ومرادهم بمن يقبل

من لا يقبل من يقع ذلك منه لذاته لا يحكم الله وإنما المراد بقوله تعالى (وهو أعلم بالمهتدين) من خصهم بذلك في الازل وتمسكت المعتزلة بقوله تعالى أيضا (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فقالوا هذا يدل على أنه لا يريد المعصية وتعقب بان معنى ارادة اليسر التخيير بين الصوم في السفر ومع المرض والافطار بشرطه و ارادة العسر المنفية الا لزام بالصوم في السفر في جميع الحالات فالالزام هو الذي لا يقع لانه لا يريد وقد تكرر ذكر الارادة في القرآن في مواضع كثيرة ايضا

﴿ مذهب أهل السنة في انه لا يقع الا ما يريد الله وقول المعتزلة انه لا يريد الشر ومناظرة الاسفراءيني السني مع عبد الجبار المعتزلي في ذلك ﴾
وقد اتفق أهل السنة على انه لا يقع الا ما يريد الله تعالى وانه يريد لجميع الكائنات وان لم يكن آمرا بها وقالت المعتزلة لا يريد الشر لانه لو اراده لطلبه وزعموا ان الامر نفس الارادة وهم محجوجون بقوله تعالى (والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم) فعمم في الدعاء الذي هو الطلب والامر وخصص في الهداية التي هي الارادة ولذا قال في اضاءة الدجنة

وأمره يغاير الارادة * اذ عم أمر طاعة عباده

ولم يرد وقوعها من كلهم * بلا ارياب بل ولا من جلهم

فصح ان يأمر بالشي ولا * يريده من بالهدى تطولا

وشنعوا على أهل السنة انه يلزمهم ان يقولوا ان الفحشاء مرادة لله وينبغي ان ينزه عنها وانفصل اهل السنة عن ذلك بان الله تعالى قد يريد الشيء ليعاقب عليه ولثبوت انه خلق النار وخلق لها اهلا وخلق الجنة وخلق لها اهلا والزموا المعتزلة بانهم جعلوا انه يقع في ملكه مالا يريد

وروى ان عبد الجبار المعتزلى قال عند أبى اسحاق الاسفرائينى احداً من أهل السنة معرضاً له سبحانه من تنزه عن الفحشاء فتفطن أبو اسحاق فقال سبحانه من لا يقع فى ملكه الا ما يشاء فقال عبد الجبار اريد ربنا ان يعصى فقال الاستاذ أبو اسحاق ايعصى ربنا قهراً فقال المعتزلى أرايت ان منعى الهدى وقضى على بالردى أحسن الى ام اساء فقال له الاستاذ ان معك ما هو لك فقد اساء وان منعك ما هو له فذلك فضله يؤتبه من يشاء فبهت المعتزلى وقال الحاضرون والله ما لهذا جواب وروى ان هذه المباحة وقعت بين رجل وسيدنا الامام الحسين بن علي رضى الله تعالى عنهما فانصرف الرجل وهو يقول الله اعلم حيث يجعل رسالته (ويحكى) ان اعرابياً سرقت ناقته فجىء به الى عمرو بن عبيد القدرى ليدعوله فرفع يديه وقال اللهم ان ناقه هذا الاعرابى سرقت ولم تدرس قتها فردها عليه فقال له الاعرابى بالله عليك يا شيخ كفى من دعائك هذا قال ولم قال لانه اذا لم يردس قتها وقد سرقت فيريد ردها ولا ترداه هذا ما لزم هنا (ترجمة اخرى) ثم ذكر البخارى ترجمة اخرى فقال باب قول الله تعالى (فلا تجعلوا لله اندادا) وقوله (وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين) ثم ذكر آيات واثارا الى ان ذكر حديث ابن مسعود سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أى الذنب أعظم قال ان تجعل لله ندا وهو خلقك الخ النذ بكسر النون وتشديد الدال ويقال له النذيد أيضا هو نظير الشيء الذى يعارضه فى أموره وقيل ندا شىء من يشاركه فى جوهره وهو ضرب من المثل لكن المثل يقال فى أى مشاركة كانت فكل ند مثل من غير عكس قاله الراغب قال والضد احد المتقابلين وهما الشئان المختلفان اللذان لا يجتمعان فى شىء واحد ففارق النذ فى المشاركة وواقفه فى المعارضة ونظم شيخنا عبد الله ابن محمد سالم بعض هذه الالفاظ وفى نظمه بعض مخالفة لما ذكره الراغب فقال .

والشيء ان شارك في كل الوجوه . هو المثل والمسمى بالشيء
 ذو الشريك في الجل وكل والنظير . هو المشارك ولو كان يسير اه
 قال ابن بطال غرض البخارى في هذا الباب اثبات نسبة الافعال كلها لله تعالى
 سواء كانت من المخلوقين خيرا أو شرا فهي لله تعالى خلق وللعباد كسب ولا
 ينسب شيء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شريكا وندا ومساويا له في نسبة الفعل
 اليه وقد نبه الله سبحانه عباده على ذلك بالآيات المذكورة في هذه الترجمة وغيرها
 المصروفة بنفى الانداد والالهة المدعوة معه فتضمنت الرد على من يزعم انه يخلق
 افعاله وقال الكرماني الترجمة مشعرة بان المقصود اثبات نفى الشريك عن الله
 سبحانه وتعالى لكن ليس المقصود هنا ذلك بل المراد بيان كون افعال العباد بخلق
 الله تعالى اذ لو كانت بخلقهم لكانوا اندادا لله تعالى وشركاء له في الخلق وتضمن
 الرد على الجهمية في قولهم لا قدرة للعبد أصلا وعلى المعتزلة حيث قالوا لا دخل
 لقدرة الله تعالى فيها والمذهب الحق ان لا جبر ولا قدر بل امرين امرين فان قيل
 لا يخلو ان يكون فعل العبد بقدرة منه أولا اذ لا واسطة بين النفي والاثبات
 فعلى الاول يثبت القدر الذي تدعيه المعتزلة والاثبت الجبر الذي هو
 قول الجهمية فالجواب ان يقال بل للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من
 المنارة والساقط منها ولكن لا تأثير لها بل فعله ذلك واقع بقدرة الله
 تعالى فتأثير قدرته فيه بعد قدرة العبد عليه وهذا هو المسمى بالكسب
 وحاصل ما تعرف به قدرة العبد انها صفة يترتب عليها الفعل والترك عادة
 وتقع على وفق الارادة وقد اطال البخارى في كتاب خلق افعال العباد
 في تقرير هذه المسألة واستظهر بالآيات والآحاديث والآثار الواردة عن
 السلف في ذلك وعرف السنوسي في كبراه الكسب بانه عبارة عن
 تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير لها فيه وهو

متعلق التكليف الشرعي وامارة على الثواب والعقاب اه فذات العبد محل
 للقدرة وللمقدور وهو المفعول واحترز بمحلها عن الخارج عن محل
 القدرة كانقطاع شيء وانكساره فانه ليس مكتسباً للعبد وانما يثاب أو
 يعاقب عليه لكونه نشأ عن فعله اه وساعود ان شاء الله تعالى
 لاشباع الكلام عليه (ترجمة أخرى) ثم ذكر البخاري ترجمة اخرى فقال
 باب قول الله تعالى (والله خلقكم وما تعلمون انا كل شيء خلقناه بقدر)
 وذكر ايات واحاديث منها ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة ويقال
 لهم احيوا ما خلقتم ومنها ومن اظلم ممن ذهب يخلق كخلقى فليخلقوا ذرة أو
 ليخلقوا حبة أو شعيرة اه قال فى الفتح قال الكرماني فى قوله تعالى (انا كل شيء
 خلقناه بقدر) التقدير خلقنا كل شيء بقدر فيستفاد منه ان الله خالق كل شيء
 كما صرح به فى الآية الاخرى واما قوله (والله خلقكم وما تعلمون) فهو
 ظاهر فى اثبات نسبة العمل الى العباد فقد يشكك على الاول والجواب ان
 العمل هنا غير الخلق وهو الكسب الذى يكون مسندا الى العبد
 حيث اثبت له فيه صنعا ويسند الى الله تعالى من حيث ان وجوده انما
 هو بتأثير قدرته وله جهتان جهة تنفى القدر وجهة تنفى الجبر فهو مسند
 الى الله حقيقة والى العبد عادة وهي صفة يترتب عليها الامر والنهى
 والفعل والترك فكل ما اسند من افعال العباد الى الله تعالى فهو بالنظر الى
 تأثير القدرة ويقال له الخلق وما اسند الى العبد انما يحصل بتقدير الله تعالى ويقال
 له الكسب وعليه يقع المدح والذم كما يذم المشوه الوجه ويمدح الجميل الصورة واما
 الثواب والعقاب فهو علامة لهما والعبد انما هو ملك الله يفعل فيه ما يشاء (اعراب
 ما من قوله وما تعملون) (وفى اعراب ما من قوله وما تعملون خمسة أوجه)
 احدها ان تكون مصدرية منصوبة المحل عطوف على الكاف والميم فى خلقكم

أى خلقكم وخلق عملكم الثاني ان تكون موصولة فى محل نصب عطفا على المذكور انفا والتقدير خلقكم والذى تعملون منه الاصنام يعنى الخشب والحجارة وغيرها (الثالث) ان تكون استفهامية منصوبة المحل بقوله تعملون توبيخا لهم وتحقيرا لعملهم (الرابع) ان تكون نكرة وصوفة وحكمها حكم الموصولة (الخامس) ان تكون نافية على معنى وما تعملون ذلك لكن الله خلقه واسند الطبرى عن قتادة ما يرجح الثاني واخرج ابن ابي حاتم عنه ايضا انه قال تعبدون ما تنتحون من الاصنام والله خلقكم وما تعملون اى بايدىكم وتمسكت المعتزلة بهذا التأويل قال السهيلي فى نتائج الفكر له اتفق العقلاء على ان افعال العباد لا تتعلق بالجواهر والاجسام فلا تقول عملت جبلا ولا صنعت جملا ولا شجرا فاذا كان كذلك فمن قال اعجنى ما عملت فعناه الحدث فعلى هذا لا يصح فى تأويل والله خلقكم وما تعملون الا انها مصدرية وهو قول اهل السنة ولا يصح قول المعتزلة انها موصولة فانهم زعموا انها واقعة على الاصنام التى كانوا ينتحونها فقالوا التقدير خلقكم وخلق الاصنام وزعموا ان نظم الكلام يقتضى ما قالوه لتقدم قوله ما تنتحون لانها واقعة على الحجارة المنحوتة فكذلك ما الثانية والتقدير عندهم تعبدون حجارة تنتحونها والله خلقكم وخلق تلك الحجارة التى تعملونها هذه شبهتهم ولا يصح ذلك من جهة النحو اذ ما لا تكون مع الفعل الخاص الا مصدرية فعلى هذا فالآية ترد مذهبهم وتفسد قولهم والنظم على قول اهل السنة ابداع فان قيل قد تقول عملت الصخرة وصنعت الجففة وعملت الصنم قلنا لا يتعلق ذلك الا بالصورة التى هي التأليف والتركيب وهى الفعل الذى هو الحدث دون الجواهر بالاتفاق ولان الآية وردت فى بيان استحقاق الخالق العبادة لانفراده بالخلق واقامة الحججة على من

يعبد ما لا يخلق وهم يخلقون فقال اتعبدون من لا يخلق وتدعون عبادة من خلقكم وخلق اعمالكم التي تعملون ولو كانوا كما زعموا لما قامت الحجة من نفس هذا الكلام لانه لو جعلهم خالقين لاعمالهم وهو خالق للاجناس لشرڪهم معه في الخلق تعالى الله عن افكهم قال البيهقي في كتاب الاعتقاد قال الله تعالى (ذلكم الله ربكم خالق كل شيء) فدخل فيه الاعيان والافعال من الخير والشر وقال تعالى (ام جعلوا الله شرڪا خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء) فنفى ان يكون خالق غيره ونفى ان يكون شيء سواه غير مخلوق فلو كانت الافعال غير مخلوقة له لكان خالق بعض الاشياء لا خالق كل شيء وهو بخلاف الآية ومن المعلوم ان الافعال اكثر من الاعيان فلو كان الله خالق الاعيان والناس خالقوا الافعال لكان مخلوقات الناس اكثر من خلق الله تعالى الله عن ذلك وقال ايضا قد قال الله تعالى (خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم) فامتدح بانه خلق كل شيء وبانه يعلم كل شيء فكما لا يخرج عن علمه شيء فكذا لا يخرج عن خلقه شيء وقال تعالى (واسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور) لا يعلم من خلق) فاخبر ان قولهم سرا وجهرا خلقه لانه بجميع ذلك عليم وقال تعالى (خلق الموت والحياة) وقال (وانه هو امات واحيا) فاخبر انه هو المحي والميت وانه خلق الموت والحياة فثبت ان الافعال كلها خيرها وشرها صادرة عن خلقه واحداثه اياها وقال تعالى (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) وقال (أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون) فسلب عنهم هذه الافعال واثبتها لنفسه ليدل بذلك على ان المؤثر فيها حتى صارت موجودة بعد العدم هو خلقه وان الذي يقع من الناس انما هو مباشرة تلك الافعال بقدرة حادثة احداثها على ما اراد فهي من الله

٤٠ ذكر المشيئة في القرآن: وفي اعراب ما من قوله وما تعملون خمسة أوجه

تعالى خلق بمعنى الاختراع بقدرته القديمة ومن العباد كسب على معنى تعلق
قدرة حادثة بمباشرتهم التي هي كسبهم ووقوع هذه الافعال على وجوده
بخلاف فعل مكتسبها احيانا من اعظم الدلالة على موقع أوقعها على ما اراد
قال (حديث والشر ليس اليك) واما ما ورد في حديث دعاء الافتتاح في اول
الصلاة والشر ليس اليك فعناه كما قال النضر بن شميل والشر لا يتقرب
به اليك وقال غيره ارشد الى استعمال الادب في الثناء على الله تعالى بأن
يضاف اليه محاسن الامور دون مساوئها وقد وقع في نفس هذا الحديث
والمهدي من هديت فاخبر انه يهدي من يشاء كما وقع التصريح به في القرآن
وقال في حديث ابي سعيد الذي أخرجه البخاري في الاحكام وفي اوله
ان كل وال له بطاقتان والمعصوم من عصم الله فدل على انه يعصم قوما
دون قوم وقال غيره يستحيل ان تصلح قدرة العباد للابراز من العدم
الى الوجود وهو المعبر عنه بالاختراع وثبوت الله سبحانه وتعالى قطعي
لان قدرة الابراز من العدم الى الوجود تتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل
فحال توجيهها لا بد من وجودها لاستحالة ان يحصل العدم شيئا فقدرته
ثابتة وقدرة المخلوقين عرض لابقاء له فيستحيل تقدمها وقد تواترت النقول
والسمعية من القرآن والاحاديث الصحيحة بانفراد الرب سبحانه وتعالى
بالاختراع كقوله تعالى (هل من خالق غير الله اروني ماذا خلق الذين من
دونه) وقال الراغب ليس الخلق بمعنى الابداع الا الله تعالى والى ذلك
اشار بقوله تعالى (افمن يخلق كمن لا يخلق) واما الذي يوجد بالاستحالة فقد
وقع لغيره بتقديره سبحانه وتعالى مثل قوله لعيسى (واذ تخلق من الطين
كيئة الطير باذن) والخلق في حق غير الله يقع بمعنى التقدير وبمعنى الكذب
وقوله في الحديث السابق يخلق كخلقني نسب الخلق اليهم على سبيل الاستهزاء

أو التشبيه في الصورة فقط| وقوله فليخلقوا ذرة أو شعيرة امر بمعنى التعجيز وهو على سبيل الترقى في الحقارة أو التزل في الالزام والمراد بالذرة ان كان النملة فهو من تعذيبهم وتعجيزهم بخلق الحيوان تارة وبخلق الجماد أخرى وان كان بمعنى الهباء فهو يخلق ما ليس له جرم محسوس تارة وبما له جرم أخرى وقال ابن بطال قوله احيوا ما خلقتكم انما نسب خلقها اليهم تقريرا لهم بمضاهاتهم الله تعالى في خلقه فبكتهم بان قال اذا شابهتهم بما صورتم مخلوقات الله تعالى فاحيوها كما احيا هو ما خلق وقال بعضهم معنى ذكر حديث التصوير هنا من جهة ان من زعم انه يخلق فعل نفسه لو صحت دعواه لما وقع الانكار على هؤلاء المصورين فلما كان امرهم بنفخ الروح فيما صوروه امر تعجيز ونسبة الخلق اليهم انما هي على سبيل التهم والاستهزاء دل على فساد قول من نسب خلق فعل نفسه اليه استقلالاً اه وقال مكى بن ابى طالب في اعراب القرآن له قالت المعتزلة ما في قوله تعالى وما تعملون موصولة فرار من ان يقرؤا بعموم الخلق لله تعالى يريدون انه خلق الاشياء التي تنحت منها الاصنام واما الاعمال والحركات فانها غير داخلة في خلق الله وزعموا انهم أرادوا بذلك تنزيه الله تعالى عن خلق الشر ورد عليهم اهل السنة بان الله تعالى خلق ابليس وهو الشر كله وقال تعالى (قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق) فثبت انه خلق الشر واطبق القراء حتى اهل الشذوذ على اضافة شر الى ما الاعمر بن عبيد راس الاعتزال فقرأها بتنوين شر ليصح مذهبه وهو محجوج باجماع من قبله على قراءتها بالاضافة قال واذا تقرر ان الله خالق كل شيء من خير وشر وجب ان تكون ما مصدرية والمعنى خلقكم وخلق عملكم وقوى صاحب الكشف مذهبه بان قوله وما تعملون ترجعة عن قوله قبلها ما تنحتون

وما في قوله ما تحتون موصولة اتفاقا فلا يعدل بما التي بعدها عن اختها واطال
 في تقرير ذلك ومن جملته فان قلت انكرت ان تكون ما مصدرية والمعنى
 خلقكم وخلق عملكم كما تقول الجبرة يعنى أهل السنة قلت اقرب ما يبطل به
 ان معنى الآية يا باه اباه جليا لان الله احتج عليهم بان العابد والمعبود جميعا
 خلق الله فكيف يعبد المخلوق مع ان العابد هو الذى عمل صورة المعبود
 ولولاه ما قدر أن يشكل نفسه فلو كان التقدير خلقكم وخلق عملكم
 لم يكن فيه حجة عليهم ثم قال فان قلت هي موصولة لكن التقدير خلقكم
 وما تعملونه من أعمالكم قلت لو كان كذلك لم يكن فيها حجة على
 المشركين اه كلامه وتعبه ابن خليل السكوني فقال في كلامه صرف
 للآية عن دلالتها الحقيقية الى ضرب من التأويل لغير ضرورة بل لنصرة
 مذهبه أن العباد يخلقون اكسابهم فاذا حملها على الاصنام لم تتناول الحركات
 وأما أهل السنة فيقولون القرآن نزل بلغة العرب وأئمة العربية على أن
 الفعل الوارد بعد ما يتأول بالمصدر نحو اعجبني ما صنعت أى صنعك وعلى
 هذا فعنى الآية خلقكم وخلق أعمالكم والأعمال ليست هي جواهر الاصنام
 اتفاقا فعنى الآية عندهم اذا كان الله خالق أعمالكم التي تتوهم القدريّة انهم
 خالقون لها فاولى ان يكون خالقا لما لم يدع فيه أحد الخلقية وهي الاصنام
 قال ومدار هذه المسألة على ان الحقيقة مقدمة على المجاز ولا اثر للرجوح
 مع الراجح وذلك أن الخشب التي منها الاصنام والصور التي للاصنام
 ليست بعمل لنا وانما عملنا ما اقدرنا عليه الله تعالى من المعاني المكسوبة
 التي عليها ثواب العباد وعقابهم فاذا قلت عمل النجار السرير فالمعنى عمل
 حركات في محل اظهر الله لنا عندها التشكل في السرير فلما قال الله تعالى
 (والله خلقكم وما تعملون) وجب حمله على الحقيقة وهي عملكم واما

ما يطالب به المعتزلى من الرد على المشركين من الآية فهو من أبين شيء
لأنه تعالى إذا أخبر أنه خلقنا وخلق أعمالنا التي يظهر بها التأثير بين أشكال
الاصنام وغيرها فالولى أن يكون خالقا للتأثير الذى لم يدع فيه أحد
لاسنى ولا معتزلى ودلالة الموافقة أقوى فى لسان العرب وأبلغ من غيرها
وقد وافق الزمخشري على ذلك فى قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) فإنه ادل على
نفي الضرب من أن لو قال ولا تضربهما وقال أنها من نكت علم البيان
ثم غفل عنها هنا اتباعا لهواه وأما دعاؤه فك النظم فلا يلزم منه بطلان
الحجة لأن فك لما هو أبلغ سائغ بل هو اكمل لمراعاة البلاغة ثم قال ولم
لا تكون الآية مخبرة عن أن كل عمل للعبد فهو خلق للرب فيندرج فيه
الرد على المشركين مع مراعاة النظم ومن قيد الآية بعمل للعبد دون عمل
فعليه الدليل والاصل عدمه وبالله التوفيق واجاب البيضاوى بأن دعوى
أنها مصدرية أبلغ لأن فعلهم إذا كان بخلق الله تعالى فالتوقف على فعلهم
أولى بذلك ويترجح أيضا بأن غيره لا يخلو من حذف أو مجاز وهو
سالم من ذلك والاصل عدمه وقال الطيبي وتكملة ذلك أن يقال تقرر عند
علماء البيان أن الكتابة أولى من التصريح فإذا نفي الحكم العام ليتنى
الخاص كان أقوى فى الحجة وقد سلك صاحب الكشف هذا بعينه فى
تفسير قوله تعالى (كيف تكفرون بالله) الآية وقال ابن المنير يتعين حمل ما
على المصدرية لأنهم لم يعبدوا الاصنام من حيث هى حجارة أو خشب
عارية عن الصورة بل عبدوها لأشكالها وهى أثر عملهم ولو عملوا
نفس الجواهر لما طابق توبيخهم بأن المعبود من صنعة العابد قال والمخالفون
موافقون أن جواهر الاصنام ليست عملهم فلو كان كما ادعوه لاحتاج
إلى حذف أى والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته والاصل عدم

التقدير وقد جاء التصريح في الحديث الصحيح بهذا المعنى عن حذيفة رفعه ان الله خلق كل صانع وصنعه وقال غيره قول من ادعى ان المراد بقوله وما تعملون نفس العبدان والمعادن التي تعمل منها الاوثان باطل لان أهل اللغة لا يقولون ان الانسان يعمل العود أو الحجر بل يقيدون ذلك بالصنعة فيقولون عمل العود صنفاً والحجر وثناً فغنى الآية ان الله خلق الانسان وخلق شكل الصنم وأما الذي نحت او صاغ فائما هو عمل النحت والصياغة وقد صرحت الآية بذلك والذي عمله هو الذي وقع التصريح بان الله تعالى هو الذي خلقه وقال التونسي في مختصر تفسير الفخر الرازي احتج الاصحاح بهذه الآية على ان عمل العبد مخلوق لله تعالى على اعراب ما مصدرية واجاب المعتزلة بان اضافة العبادة والنحت لهم اضافة الفعل للفاعل ولانه وبخهم ولو لم تكن الافعال لخلقهم لما وبخهم قالوا ولا نسلم انها مصدرية لان الاخفش منع اعجبنى ماقت اي قيامك وقال انه خاص بالمتعدي سلنا جوازه لكن لا يمنع ذلك من تقدير ما مفعولاً للنحاتين ولموافقة ما ينحتون ولان العرب تسمى محل العمل عملاً فتقول في الباب هو عمل فلان ولان القصد هو تزيف عبادتهم لا بيان انهم لا يوجدون اعمال انفسهم قال وهذه شبهة قوية فالاولى ان لا يستدل بهذه الآية لهذا المراد كذا قال وجري على عادته في ايراد شبه المخالفين وترك بذل الوسع في اجوبتها وقد اجاب الشمس الاصهباني في تفسيره وهو ملخص من تفسير الفخر فقال وما تعملون أي عملكم وفيها دليل على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وعلى انها مكتسبة للعباد حيث اثبت لهم عملاً فابطلت مذهب القدرية والجبرية معا وقد رجح بعض العلماء كونها مصدرية بانهم لم يعبدوا الاصنام الا لعملهم لا لجرم الصنم والا لكانوا

يعبدونها قبل العمل فكانهم عبدوا العمل فانكر عليهم عبادة المنحوت الذى لم ينفك عن العمل المخلوق وقال سعد الدين التفتازانى فى ذكر ادلة الفريقين ومنها استدلال أهل السنة بآية والله خلقكم وما تعملون قالوا معناه وخلق عملكم على اعراب مامصدرية ورجحوا ذلك لعدم احتياجه الى حذف الضمير قال ويجوز ان يكون المعنى وخلق معمولكم على اعرابها موصولة ويشمل أعمال العباد لانا اذا قلنا انها مخلوقة لله أو للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدري الذى هو الایجاد بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الایجاد وهو ما يشاهده من الحركات والسكنات قال وللذهول عن هذه النكتة توهم من توهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون مامصدرية وليس الامر كذلك اه ومن الدليل على ان الله تعالى يحكم فى خلقه بما يشاء ولا تتوقف احكامه فى ثوابهم وعقابهم على ان يكونوا خالقين لافعالهم لانه نصب الثواب والعقاب على ما يقع مباينا لمحال قدرتهم وأما اكتساب العباد فلا يقع الا فى محل الكسب ومثال ذلك السهم الذى يرميه العبد لا تصرف له فيه بالرفع ولا بالوضع وايضا فان ارادة الله تعالى تتعلق بالانهاية له على وجه النفوذ وعدم التعذر وارادة العبد لا تتعلق بذلك مع تسميتها ارادة وكذلك عليه تعالى لانهاية له على سبيل التفصيل وعلم العبد لا يتعلق بذلك مع تسميته علما اه هذا ملخصه فتح البارى فى هذه المسألة (زيادة كلام على الكسب) وقد اعدت بالعود لاشباع الكلام على الكسب فاقول قد مر فى تفسير الكسب ان لا تأثير لقدرة العبد فى المقدور عند أهل السنة والمعتزلة قالوا أن قدرة العبد مستقلة بالتأثير لادخل لقدرة الله تعالى فيه وقد مر ما قبل فيه من الرد وذهبت الجبرية الى أن العبد ليست له قدرة حادثة

تقارن المفعول اصلا بل هو مفعول به لافاعل كالميت بين يدي غاسله ورد بانه يلزم عليه استواء الافعال وان لا يدرك فرق بينها ونحن ندرك بالضرورة الفرق بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وبانه يبطل محل التكليف وترتيب الثواب والعقاب ويتناقض النصوص كقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) وقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) أى طاقها بحسب العادة فلو لم يكن كسب لا يتحد ما قبل الا وما بعدها فلم يصح الاستثناء فان قيل يلزم من كون فعل العبد واقعا بارادة الله تعالى وهو القاهر فوق عباده ان يكون العبد مجبورا مقهورا وحينئذ لا يبقى محل للثواب والعقاب ويلزم صحة الاحتجاج بالقدر ويكون عقاب العباد على معاصيهم بعد ان اضطهرم اليها ظلما وذلك كله مناقض لنصوص الشريعة وهذه شبهة المعتزلة فكيف التفضي عنها (فالجواب) ان العبد مجبور في الباطن ونفس الامر على فعله الاختياري في قالب أى صورة مختار فانه لا يمكنه تركه بعد خلق الشهوة له والميل له والارادة والعزم والقدرة عليه وهو بحسب الظاهر يفعل ان شاء ويترك ان شاء وفي نفس الامر والحقيقة لا فعل له وانما الفعل لله تعالى وحده لاشريك له فكل احد يفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش فتفضل تعالى باسقاط التكليف في حال الاضطراب ظاهراً وباطناً ورتب بمحض اختياره التكليف والثواب والعقاب على الاختيار بحسب الظاهر وهو الذى قارنته القدرة الحادثة بلا تأثير لها فيه اصلا وان كان مجبورا عليه في الحقيقة لان العبد مملوك يتصرف فيهم كيف شاء ولا يسأل عما يفعل قل فله الحجة البالغة وهى الملك ويستحيل وصفه تعالى بالظلم كما قال (وما ربك بظلام للعبيد) (ان الله لا يظلم الناس شيئا) وفي الحديث القدسي اني حرمت الظلم على نفسي

وانما استحال لان تصريف المالك في ملكه يستحيل كونه ظلما ولان الظلم انما كان ظلما لكونه منيا عنه ولا ناهى له تعالى ولانه يتضمن الجهل او السفه لانه وضع الشيء في غير محله وكلاهما محال على الله تعالى وقد قال ابن كيران الكسب الذي اثبتته الاشاعرة للعبد في افعاله الاختيارية ليس معناه اختراعه لتلك الافعال كما تدعيه المعتزلة ولا ان قدرته الحادثة اضيفت الى القدرة القديمة في ايجاد الفعل فوجد بمجموع القدرتين كما يعتقد من لا خبرة عنده مذهب اهل السنة بل معناه مقارنة القدرة الحادثة للفعل وملا بستها له من غير تأثيرها اصلا فليست علة ولا جزء علة للايجاد وعلى ذلك نبه من قال .

مذهبنا ان لنا قدرة * حادثة لسنا بها نقدر

وربنا سوغ اطلاقها * في قوله من قبل ان تقدر

فتحقق ان مذهب اهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين فقد خرج (من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) قوم فرطوا وهم القدرية القائلون بأن العبد يخاق افعاله وقوم افراطوا وهم الجبرية اه ونقل عن امام الحرمين ان قدرة العبد تؤثر لكن لا استقلال بل على اقدار قدرها الله تعالى وعن القاضي الباقلاني والاستاذ ابي اسحاق ان قدرة الله تؤثر في ايجاد فعل العبد من حيث عمومه والقدرة الحادثة تؤثر في وصفه الخاص من كونه صلاة أو غضبا أو سرقة ونحو ذلك وأنكر في شرح الكبرى ان يصح فسبة واحد من هذين القولين لمن نسب اليه من ذكر الا ان يكون صدر منهم ذلك حال المناظرة على سبيل التنزل احتيالا على الخصم في سوجه الى الحق بتدرج وقد قال الاشياخ لا ينسب الى العالم مذهب ما يصدر منه على سبيل البحث والا فحاشا القاضي والاستاذ ان يعتقدوا تأثيرا لغير الله تعالى وكيف تنسب هذه المقالة الشنيعة الى امام الحرمين وهي لا يرضى ان يقولها من هو أدنى

منه علما ودينا بمراتب كثيرة فتحصل في افعال العباد الاختيارية خمسة اقوال اه ومامر في تفسير الكسب من انه تعلق القدرة الحادثة هو المعروف عند العلماء ونقل عن الشيخ الامير ان الكسب تعلق الارادة لانه هو السبب الاصل في تأثير الموثر وليس السبب قدرة العبد بل ارادته فالكسب المؤاخذ به العبد هو تعلق الارادة ولهذا قال ابن عربي في الفتوحات المكية الكسب تعلق ارادة الممكن بفعل مادون غيره فيتوجه الاقتدار الالهي عند ذلك التعلق فيسمى ذلك كسب المكلف واطلق السعد الكسب على مجموع التعلقين فقال وتحقيقه ان صرف العبد ارادته وقدرته الى الفعل كسب وايحاده الله سبحانه وتعالى الفعل خلق ولكن التحقيق ان الكسب انما هو صرف الارادة فقط ومعنى صرفها جعلها متعلقة بالفعل أى ان تعاقب الارادة بالفعل سبب عادى لان يخلق في العبد قدرة متعلقة بالفعل واما اختيار العبد فهو تعلق ارادته اه ومن شبه الممتزلة قولهم كيف يريد الله تعالى القبيح ويفعله علي ما زعمتم ان الجميع اثر قدرته و ارادته فالجواب ان القبيح بالنسبة الى العبد فقط واما بالنسبة اليه تعالى فالافعال اما فضل أو عدل فلا قبح قال سيدى علي وفارضى الله تعالى عنه .

سمعت الله في سرى يقول * انا في الملك وحدى لا ازل
وحيث الكل منى لا قبيح * وقبح القبح من حيثي جميل اه
(خاتمة في حديث احتج آدم وموسى)

فقد اخرج الشيخان عن ابي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال احتج آدم وموسى فقال له موسى يا آدم انت ابونا خيبتنا واخرجتنا من الجنة قال له آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك يده اتلومنى

على امر قدر الله على قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى فحج
 آدم موسى ثلاثا اه وفيه طرق كثيرة قال ابن عبد البر. هذا الحديث اصل
 جسيم لاهل الحق في اثبات القدر وان الله قضى اعمال العباد فكل احد
 يصير لما قدر له بما سبق في علم الله قال وليس فيه حجة للجبرية وان كان في
 بادىء الرأى يساعدهم وقد انكرت القدرية هذا الحديث لانه صريح في
 اثبات القدر السابق وتقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا آدم على الاحتجاج
 به وشهادته بانه غلب موسى فقالوا لا يصح لان موسى لا يلوم على امر قد
 تاب منه صاحبه وقد قتل هو نفسا لم يؤمر بقتلها ثم قال رب اغفر لى
 فغفر له فكيف يلوم آدم على امر قد غفر له وايضا لو ساغ ان يحتج
 بالقدر السابق من عوتب على معصية قد ارتكبها لانسد باب القصاص
 والحدود ولاحتج به كل احد على ما يرتكبه من الفواحش وهذا يفضى
 الى لوازم قطعية فدل ذلك على ان الحديث لا اصل له اه والحديث في
 غاية الصحة اخرجه الشيخان وغيرهما وليست فيه علة والجواب عما قالوه
 من اوجه اولها انما حكم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا آدم بالحجة
 في معنى خاص وذلك لانه لو كانت في المعنى العام لما تقدم من الله تعالى
 لومه بقوله الم انه كما عن تلکم الشجرة ولا واخذه بذلك حتى اخرجه
 من الجنة واهبطه الى الارض ولكن لما اخذ موسى في لومه وقدم قوله
 له انت الذى خلقتك الله يده وانت وانت لم فعلت ذلك عارضه آدم بقوله انت
 الذى اصطفاك الله وانت وانت وحاصل جوابه اذا كنت بهذه المنزلة
 كيف يخفى عليك ان لا تحيد عن القدر وانما وقعت الغلبة لا آدم من وجهين
 احدهما انه ليس لمخلوق ان يلوم مخلوقا في وقوع ما قدر عليه الا باذن
 من الله تعالى فيكون الشارع هو اللائم فلما أخذ موسى في لومه من غير

ان يؤذن له في ذلك عارضه بالقدر فامسكته والثاني ان الذي فعله آدم اجتمع فيه القدر والكسب والتوبة تمحو اثر الكسب وقد كان الله تاب عليه فلم يبق الا القدر والقدر لا يتوجه عليه لوم لانه فعل الله ولا يسأل عما يفعل (الثاني) قال ابن عبد البر هذا عندى مخصوص باآدم لان المناظرة بينهما وقعت بعد ان تاب الله على آدم قطعاً كما قال الله (قتلنى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) فحسن منه ان ينكر على موسى لومه له على الاكل من الشجرة لانه كان قد تيب عليه من ذلك والا فلا يجوز لاحد ان يقول لمن لامه على ارتكاب معصية كما لو قتل اوزى او سرق هذا سبق في علم الله وقدره علي قبل ان يخلقنى فليس لك ان تلومنى عليه فان الامة اجمعت على جواز لوم من وقع ذلك منه بل على استحباب ذلك كما اجمعوا على استحباب محبة من واطب على الطاعة قال وحكى ابن وهب عن مالك عن يحيى بن سعيد ان ذلك كان من آدم بعد ان تيب عليه اه قلت هذا لا يحتاج للتنبيه عليه لانه معلوم ضرورة (الثالث) انما توجهت الحجة لاآدم لان موسى لامه بعد ان مات واللوم انما يتوجه على المكلف مادام في دار التكليف فان الاحكام حينئذ جارية عليهم فيلام العاصي ويقام الحد والقصاص وغير ذلك واما بعد ان يموت فقد ثبت النهي عن سب الاموات ولا تذكروا موتاكم الا بخير لان مرجع امرهم الى الله واذا كان كذلك فلوم موسى لاآدم انما وقع بعد انتقاله عن دار التكليف وثبت ان الله تاب عليه فسقط عنه اللوم فلذلك عدل الى الاحتجاج بالقدر السابق واخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بانه قد غلب موسى بالحجة قال المازري لما تاب آدم وتاب الله عليه صار ذكر ما صدر منه انما هو كالبحت عن السبب الذي دعاه الى ذلك فاخبر هو ان الاصل في

ذلك القضاء السابق فلذلك غلب بالحجة وقال ابن التين انما قامت حجة آدم لان الله خلقه ليجعله خليفة في الارض فلم يحتج آدم في أكله من الشجرة بسابق العلم لانه كان عن اختيار منه وانما احتج بالقدر لخروجه لانه لم يكن بد من ذلك ويمكن ان يمتزج من هذه الاجوبة جواب واحد وهو ان التائب لا يلام على ما تيب عليه منه ولا سيما اذا انتقل عن دار التكليف وقد سلك النوي هذا المسلك فقال معنى كلام آدم انك يا موسى تعلم ان هذا كتب علي قبل ان اخلق فلا بد من وقوعه ولو حرصت انا والخلق أجمعون على رد مثقال ذرة منه لم نقدر فلا تلني فان اللوم علي المخالفة شرعى لا عقلى واذا تاب الله علي وغفر لي زال اللوم فمن لامني كان محجوجا بالشرع فان قيل فالعاصي اليوم لو قال هذه المعصية قدرت علي فينبغي ان يسقط عني اللوم قلنا الفرق أن هذا العاصي باق في دار التكليف جارية عليه الاحكام من اللوم والعقوبة وفي ذلك له زجر وعظة فاما آدم فميت خارج عن دار التكليف مستغن عن الزجر فلم يكن للومه فائدة بل فيه اذى وتخجيل فلذلك كانت الغلبة له اه وقال القرطبي انما غلبه بالحجة لانه علم من التوراة ان الله تاب عليه فكان لومه له على ذلك نوع جفاء كما يقال ذكر الجفاء بعد حصول الصفاء جفاء ولان أثر المخالفة بعد الصفح ينمحي حتى كانه لم يكن فلا يصادف اللوم من اللائم حينئذ محلا اه وقال الطبيي مذهب الجبرية اثبات القدرة لله ونفيها عن العبد اصلا ومذهب المعتزلة بخلافه وكلاهما من الافراط والتفريط على شفا جرف هار والطريق المستقيم القصد ولما كان سياق كلام موسى يؤول الى الثاني بان صدر الجملة بحرف الانكار والتعجب وصرح باسم آدم ووصفه بالصفات التي كل واحدة مستقلة في علة عدم

ارتكابه المخالفة ثم اسند الابطاط اليه ونفس الابطاط منزلة دون فكانه قال ما أبعد الانحطاط من تلك المناصب العالية فاجاب آدم بما يقابلها بل ابلغ فصدر الجملة بهمزة الانكار ايضا وصرح باسم موسى ووصفه بصفات كل واحدة مستقلة في عليّة عدم الانكار عليه ثم رتب العلم الازلي على ذلك ثم اتى بهمزة الانكار بدل كلمة الاستبعاد فكانه قال تجد في التوراة هذا ثم تلومني قال وفي هذا التقرير تنبيه علي تحرى قصد الامور قال وختم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث بقوله فحج آدم موسى تنبيها على أن بعض امته كالمعتزلة ينكرون القدرة فاهتم لذلك وبالع في الارشاد ولما كان المراد منه الرد على القدريّة الذين ينكرون سبق القدر اكتفى به معرضاً عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الجبرية لما تقرر من دفعه في مكانه كما وقع في حديث ابن مسعود الذي أخرجه البخارى في الإيمان مرفوعاً (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) لما كان المقام مقام الرد على المرجئة اكتفى به معرضاً عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الخوارج المكفرين بالذنب اعتماداً على ما تقرر من دفعه في مكانه وفي حديث الاحتجاج تقوية لمذهب القدريّة من حيث اسناد موسى الاخراج من الجنة والاغواء لآدم وتقوية لمذهب الجبرية من حيث اسناد آدم ذلك للقدر وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه حج موسى ولاجل هذا انكره المعتزلة كما مر وقالوا لا وجود له واجاب ابن عباد بجواب وحاصله ان هذا القول تارة يكون خطأ وتارة يكون صواباً باختلاف القصد فان قاله صاحبه على سبيل الانتصار لنفسه والاحتجاج لها ونفى اللوم عنها فهو خطأ لان العبد من حيث هو عبد لا يليق به الاحتجاج لنفسه والانتصار لها ونفى اللوم عنها بين يدي مولاه واظهار ان لاحق له عليه وان كان في كلامه منطق بالحكمة ومحض الحق ومن

هذا الوجه قول المشركين لو شاء الله ما اشركنا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ولذا لم يعذرهم الحق مع ان كلامهم في نفسه صحيح يجب على كل أحد اعتقاد مضمونه وان قاله على سبيل الاخبار عن نفوذ قدر الله وقضائه وان العبد لا مهرب له منه من غير قصد لنصرة النفس والاحتجاج لها بل مع شدة اقتدار وظهور انكسار واستحضار العبد ان الله ان يؤاخذة الا ان يعفوه عنه فهو صواب ومن هذا الوجه قول آدم اتلومني على أمر قدره الله علي ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فجح ادم موسى أى غلبه بالحجة والمراد لم يتركه محلا للاعتراض بعدلانه اعترف بالعجز وقد علم موسى انه كان معترفا به وانه تاب الله عليه لذلك فلا محل للوم اه (لطيفة) قال ابن كيران ولعدم قبول الاحتجاج بالقدر لطيفة وهي ان العبد قبل الفعل غير مطلع على ما جرى به القدر لعدم اطلاعه على الغيب فلا يقصد بفعله المنهى موافقة القدر بل لا يعلم ان الفعل سبق به القدر الا بعد وقوعه قال الشعراني في العهود (يحكى) ان ابليس قال يارب تأمرني بالسجود لآدم ولم ترد ذلك مني فلو أردته مني لوقع ولم اخالف قال متى علمت اني لم ارد منك قبل الا بآية ام بعدها قال بل بعدها قال فبذلك أخذتك اه وقوله في الحديث قبل ان يخلقني باربعين سنة وفي رواية أني سعيد اتلومني على أمر قدره الله علي قبل ان يخلق السموات والارض والجمع بين الروايتين حمل الاولى على ما يتعلق بالكتابة وخمل الاخرى على ما يتعلق بالعلم وقال ابن التين يحتمل ان يكون المراد بالاربعين سنة ما بين قوله تعالى (اني جاعل في الارض خليفة) الى نفخ الروح في آدم وقال ابن الجوزي المعلومات كلها قد احاط بها علم الله القديم قبل وجود المخلوقات كلها ولكن كتابتها وقعت في اوقات متفاوتة وقد وقع في صحيح مسلم ان الله قدر المقادير قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين ألف سنة فيجوز ان تكون قصة آدم

بخصوصها كتبت قبل خلقه بأربعين سنة ويجوز أن يكون ذلك القدر مدة لبث طينا الى ان نفخت فيه الروح فقد ثبت في صحيح مسلم ان بين تصويره طينا ونفخ الروح فيه كان مدة أربعين سنة ولا يعارض ذلك كتابة المقادير عموما قبل خلق السموات والارض بخمسين ألف سنة اه قلت قول ابن الجوزي ان الكتابة وقعت في أوقات متفاوتة مخالف لما هو ثابت في الاحاديث الصحاح من ان أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال يارب وما اكتب قال اكتب القدر فجري بما هو كائن من ذلك اليوم الى قيام الساعة وفي رواية قال اكتب علي في خلقي الى يوم القيامة فهذا صريح في ان الكتابة كانت في وقت واحد ويأتى مزيد لهذا في بحث الاستواء ان شاء الله تعالى اه وقال المازرى الاظهر ان المراد انه كتبه قبل خلق آدم بأربعين عاما ويحتمل انه اظهره للملائكة أو فعل فعلا ما أضاف اليه هذا التاريخ والافشيئة الله وتقديره قديم والاشبه أنه أراد بقوله قدره الله علي قبل ان اخلق أى كتبه في التوراة لقوله في رواية فكم وجدته كتب في التوراة قبل ان اخلق وقال النووى المراد بتقديرها كتبه في اللوح المحفوظ أو في التوراة أو في الألواح ولا يجوز ان يراد أصل القدر لانه ازل ولم يزل الله سبحانه وتعالى مريدا لما يقع من خلقه وقال بعض المراد اظهر ذلك عند تصوير آدم طينا فان آدم اقام في طينته أربعين سنة والمراد على هذا بخلق نفخ الروح فيه اه (اختلاف العلماء في وقت الحاجة) واعلم ان العلماء اختلفوا في وقت هذه الحاجة فقليل يحتمل انه في زمان موسى فاحي الله له آدم معجزة له فكلمه أو كشف له عن قبره فتحدثا أو أراه الله روحه كما ارى للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج أرواح الانبياء وأراه الله في المنام ورؤيا الانبياء وحي ولو كان يقع في بعضها ما يقبل التعبير كما في قصة الذبيح أو كان ذلك بعد وفاة موسى فالتقيا

في البرزخ أول مامات موسى فالتقت ارواحهما في السماء وبذلك جزم ابن عبد البر والقاسبي وقد وقع في حديث عمر لما قال موسى أنت آدم قال له من أنت قال أنا موسى وإن ذلك لم يقع بعد وإنما يقع في الآخرة والتعبير عنه في الحديث بلفظ الماضي لتحقيق وقوعه وذكر ابن الجوزي احتمال التقائهما في البرزخ واحتمال أن يكون ذلك ضرب مثل والمعنى لو اجتماعهما لذلك وخص موسى بالذكور لكونه أول نبي بعث بالكاليف الشديدة قال وهذا وإن احتمل لكن الأول أولى قال وهذا مما يجب الإيمان به لثبوته عن خبر الصادق وإن لم يطالع على كيفية الحال وليس هو بأول ما يجب علينا الإيمان به وإن لم نقف على حقيقة معناه كعذاب القبر ونعيمه ومتى ضاقت الحيل في كشف المشكلات لم يبق إلا التسليم وقال ابن عبد البر مثل هذا عندى يجب فيه التسليم ولا يوقف فيه على التحقيق لأننا لم نؤت من جنس هذا العلم إلا قليلاً (تذييلان الأول في إسلام القدرية وكفرهم) قال الشيخ الطيب بن كيران أعلم أن القدرى القائل بأن العبد يخلق أفعاله لا يحكم عليه بأنه مشرك شرعاً إذ المشرك هو المدعي الشريك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الأصنام والمعتزلة لا يدعون شيئاً من ذلك بل لم يجعلوا خالقية العبد كخالقية الرب لاقتدار العبد لأسباب وآلات هي بخلق الله تعالى إلا أن مشايخ ماوراء النهر بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا إن المجوس أسعد حالاً منهم حيث لم يثبتوا الإشرىكا واحداً والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى أو اتفقت الأمة على ذمهم وأخرج أبو داود في سننه والحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين أن صح سماع أبي حازم من ابن عمر عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال القدرية مجوس هذه الأمة قال

الخطابي انما جعلهم صلى الله تعالى عليه وسلم مجوسا لمضاهاة مذهبهم
 مذهب المجوس في قولهم بالاصلين النور والظلمة يزعمون ان الخير
 من فعل النور والشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية وكذلك القدرية
 يضيفون الخير الى الله تعالى والشر الى غيره والله تعالى خالق الخير والشر
 جميعا لا يكون شيء منهما الا بمشيئته فيها مضافان اليه تعالى خلقا وإيجاداً
 والى الفاعلين لهما من عباده فعلا واكتساباً وفي الحديث اذا كان يوم القيامة
 ينادى مناد في أهل الجمع اين خصماء الله سبحانه وتعالى فتقوم القدرية اه ولا
 شك ان من لم يفوض الامور كلها الى الله تعالى وينسب بعضها الى نفسه
 فهو المخاصم لله تعالى وفيه ايضا لعن الله القدرية على لسان سبعين نبياً
 وروى عن ابن عمر انه قال فان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا
 تشهدوهم وفي صحيح مسلم عن ابن عمر انه قيل له انه قد ظهر قبلنا ناس
 يقرؤن القرآن ويتقفرون العلم يزعمون ان لا قدر وان الامر انف فقال
 اذا لقيت اولئك فاخبرهم اني بريء منهم وانهم برءاء مني والذي يحلف به
 عبد الله بن عمر لو ان لاحدكم مثل احد ذهباً فانفقه ما قبل الله منه حتى
 يؤمن بالقدر اه قال النووي هذا الذي قاله ابن عمر ظاهر في تكفيره
 القدرية قال القاضي عياض رحمه الله هذا في القدرية الاول الذين نفوا
 تقدم علم الله تعالى بالكائنات قال والقائل بهذا كافر بلا خلاف وهؤلاء
 الذين ينكرون القدر هم الفلاسفة في الحقيقة قال غيره ويجوز انه لم يرد
 بهذا الكلام التكفير المخرج عن الملة فيكون من قبيل كفران النعم الا ان
 قوله ما قبل الله منه ظاهر في التفكير فان اهباط الاعمال انما يكون بالكفر
 الا أنه يجوز ان يقال في المسلم لا يقبل عمله لمعصيته وان كان صحيحاً كما
 ان الصلاة في الدار المنصوبة صحيحة غير محوجة الى القضاء عند جماهير

العلماء بل باجماع السلف وهي غير مقبولة فلا ثواب فيها على المختار عند اصحابنا ومذهب اهل الحق اثبات القدر بفتح الدال واسكانها لغتان مشهورتان ومعناه ان الله تبارك وتعالى قدر الاشياء في القدم وعلم سبحانه وتعالى انها ستقع في اوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى وانكرت القدرية هذا وزعمت انه تعالى لم يقدرها ولم يتقدم عليه تعالى بها وانها مستانفة العلم أى انما يعلمها سبحانه بعد وقوعها ولذبحوا على الله تعالى وجل عن اقوالهم الباطلة علوا كبيرا وقال اصحاب المقالات من المتكلمين قد انقضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع ولم يبق احدٌ من أهل القبلة عليه وصارت القدرية في الازمان المتأخرة تعتقد اثبات القدر ولكن يقولون الخير من الله تعالى والشر من غيره وسميت هذه الفرقة القدرية لانكارهم القدر (وحكى) ابو محمد بن قتيبة في كتابه غريب الحديث وابو المعالى امام الحرمين في كتابه الارشاد في أصول الدين ان بعض القدرية قال لسنا بقدرية بل اتهم القدرية لاعتقادكم اثبات القدر قالوا وهذا تمويه من هؤلاء الجهلة ومباهة وتوقع فان اهل الحق يفوضون امورهم الى الله تعالى ويضيفون القدر والافعال اليه تعالى وهؤلاء الجهلة يضيفونه الى انفسهم ومدعى الشيء لنفسه ومضيفه اليه أولى بان ينسب اليه ممن يعتقد له غيره وينفيه عن نفسه اهـ

(الثانى قال ابن كيران فان قيل هل يجوز اطلاق أن الله أراد الكفر والمعاصي والشروع وخلقها لصحة ذلك في الاعتقاد أولا يجوز وانما يقال خلق الكائنات كلها تأديبا وحذرا من إيهام أن المعصية حسنة مأمور بها أو يجوز حيث لا إيهام ويمنع معه) قلت قيل بكل من الثلاثة ووسطها وأوسطها واختاره القلاشاني وغيره ويؤيده

قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية مع قوله (قل كل من عند الله) وقوله (صراط الذين أنعمت عليهم) الآية ولم يقل ولا الذين أضلتهم كما قال أنعمت عليهم وقوله (وانا لا ندرى اشر اريد بمن في الارض) الآية فبنى فعل الارادة في جانب الشر للفعول واظهر في جانب الخير الفاعل وهو ربهم وقول ابراهيم (الذي خلقني فهو يهدين) الى يشفين لم يقل واذا أمرضني على اسلوب الافعال السابقة واللاحقة ادبا وقول الخضر (فاردت ان اعيبها) مع قوله (فاراد ربك أن يبلغا شدتهما) الى قوله من ربك فنسب ارادة العيب لنفسه وارادة بلوغ الاشد واستخراج الكنز رحمة لله ادبا في التعبير وفي دعاء نبوى الخير في يديك والشر ليس اليك أى ليس منسوباً اليك من حيث هو شر ولذلك اقتصر على الخير في آية يديك الخير وما روعيت فيه الحقيقة الحديث القدسي (انا الله لا إله إلا انا خلقت الخير والشر فطوبى لمن خلقت له الخير واجريت الخير على يده وويل لمن خلقت له الشر واجريت الشر على يده) وما روعى فيه الحقيقة والادب ما في مناجاة الحكم إلهي ان ظهرت المحاسن مني فبفضلك ولك المنة وان ظهرت المساوى مني فبعدلك ولك الحجة علي واما ما هو محمود شرعا من افعال العباد فينسب الى الله تعالى حقيقة خلقا وايجاد وشرعة ادبا والى العبد شريعة لا حقيقة لكسبه له وينبغي لصاحبه الاقتصار على نسبته الى الله تعالى قال سهل بن عبد الله اذا عمل العبد حسنة قال يارب بفضلك استعملت وانت اعنت وانت سهلت شكر الله له وقال يا عبادي بل انت اطعت وانت تقربت وان نظر الى نفسه وقال انا اطعت وعملت وتقربت اعرض الله تعالى عنه وقال يا عبادي انا وفقك وانا اعنت

وسهلت واذا عمل سيئة فقال يارب انت قدرت وقضيت وحكمت غضب
المولى عليه وقال يا عبدى بل انت أسأت وجهلت وعصيت وان قال يارب
انا ظلمت وانا أسأت وانا جهلت أقبل المولى عليه وقال يا عبدى انا قدرت
وقضيت وقد غفرت وحللت وسرت اه ومن علم أن مشيئة الله تعالى هي
النافذة فاقال الله تعالى (وربك يخلق ما يشاء) الآية أورثه ذلك اسقاط
التدبير مع الله وترك الحسد فانه اعتراض على اختيار الحق كما قيل
الا قل لمن بات لى حاسدا * اتدرى على من أسأت الادب
أسأت على الله فى حكمه * لانك لم ترض لى ما وهب
فجازاك عنى بان زادني * وسد عليك وجوه الطلب اهـ
واورثه الرضى بما يبرز به القدر قال محمد الباقر رضى الله تعالى عنه
ندعو الله تعالى فيما نحب فاذا وقع ما نكره لم نخالف الله فيما حب
وقال بعضهم

يا خالقا لما يشاء ما يشا كيف يشا
ومعطيا لما يشاء وما نعا لما يشا
ان لم تقدر ما نشاء فالطف بنا فيما تشا
كى لا يكون ما نشاء خلاف ما انت تشا
وللامام الشافعى رضى الله تعالى عنه

فما شئت كان وان لم اشأ * وما شئت ان لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ما علمت * ففى العلم يجرى الفتى والمسن
فهذا هديت وهذا خذلت * وهذا اعنت وذا لم تعن
وهذا شقى وهذا سعيد * وهذا قبيح وهذا حسن
وهذا قوى وهذا ضعيف * وكل باعماله مرتين اهـ

(الفصل الثالث في حقيقة المحكم والمتشابه)

فاقول اعلم أن القرآن دل على أنه كله محكم وعلى أنه كله متشابه وعلى أن بعضه محكم وبعضه متشابه أما ما دل على أنه كله محكم فهو قوله (آل تلك آيت الكتاب الحكيم) (آل كتب أحكت آياته) فبين في هاتين الآيتين أن كله محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من الاتيان بكلام يساوى القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذى لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأما ما دل على أنه كله متشابه فهو قوله تعالى (كتابا متشابها مثاني) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) أى لكان بعضه واراد على تقيض الآخر وتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو قوله (فيه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات) وهذا النوع هو المراد بالفصل وهو الذى فيه الكلام والبحث عند العلماء فنبدأ أولا بتفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم بتفسيرهما في عرف الشريعة (أما المحكم لغة) فالعرب تقول حاكت وحاتت وأحكت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه عن الفساد وقال جريرا حكموا سفهاءكم أى امنعهم وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرضه وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابه فهو ان يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن

التمييز بينهما قال الله تعالى (ان البقر تشابه علينا) وقال في وصف ثمار الجنة (وأوابه متشابهها) أى متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال اشتبه علي الامر اذا لم افرق بينهما ويقال لاصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه الصلاة والسلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات وفي رواية مشتهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمى كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب الذي هو التشابه على المسبب الذي هو عدم فهم المعنى ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل أى دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان كان غموضه من غير هذه الجهة مشكل ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته وعدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعقله والذهن ومشاها له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا معناها لغة (وقد اختلف العلماء في معناها اصطلاحا) اختلافا كثيرا والحاصل ان أهل الاصول منهم من قسم اللفظ الى محكم ومتشابه فالقسمة عنده ثنائية اقتداء بظاهر آية (منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات) فاللفظ عنده أما محكم وأما متشابه وعليه فالمراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحيث أن المجمع ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم والافن المتشابه ومنهم من يجعل قسمة اللفظ ثلاثية المجمع والمحكم والمتشابه وعلى هذا المجمع ما أدرك ببيان والمتشابه ما لم يدرك أصلا وقد ارتضى النووي من الخلاف الجاري فيه معنيين فقال الصحيح ان المحكم يرجع الى معنيين (أحدهما) المكشوف المعنى الذي لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه ما يتعارض فيه الاحتمال (والثاني) ان المحكم ما انتظم ترتيبه مفيدا أما ظاهرا وأما بتأويل وأما المتشابه فالاسماء المشتركة

كالقراء وكذلك بيده عقدة النكاح وكاللمس فالاول متردد بين الحيض والطهر والثاني بين الولي والزوج والثالث بين الوطء واللمس باليد ونحوها وقد اطنب القسطلاني في تفسيرها وها أنا انقل ما ذكره ملخصاً فقد قال المحكم ماوضح معناه فيدخل فيه النص والظاهر والمتشابه ما ترددت فيه الاحتمالات فيدخل فيه المجمل والمؤول وقال الزمخشري محكمات احكمت عباراتها بان حفظت من الاحتمال والاشتباه وقسم الراغب المتشابه الى قسمين احدهما ما يرجع الى ذاته والثاني الى امر ما يعرض له والاول على ضروب ما يرجع الى جهة اللفظ مفرداً أما الغرابة نحو فاكهة وأباً أو لمشاركته الغير نحو اليد والعين أو مركباً أما للاختصار نحو واسال القرية أو للاطناب نحو ليس كمثل شيء أو لاغلاق اللفظ نحو فان عثر على انهما استحقا اثماً ثانيها ما يرجع الى المعنى أما من جهة دقته أو صاف الباري عز وجل وأوصاف الساعة أو من جهة ترك الترتيب ظاهراً نحو (ولولا رجال مؤمنون الى قوله لعذبنا الذين كفروا) ثالثها ما يرجع الى اللفظ والمعنى معاً واقسامه بحسب تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى نحو غرابة اللفظ مع دقة المعنى ستة أنواع لان وجوه اللفظ ثلاثة ووجوه المعنى اثنان ومضروب الثلاثة في اثنين ستة (والقسم الثاني) من المتشابه هو ما يرجع الى امر ما يعرض للفظ وهو على خمسة أنواع الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثاني من جهة الكيفية كالوجوب والتدب الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ الرابع من جهة المكان كالمواضع التي نزلت فيها نحو (وليس البربان تأتوا اليوت من ظهورها) وقوله تعالى (انما النسي من زيادة في الكفر) فانه يحتاج في معرفة ذلك لمعرفة عاداتهم في الجاهلية الخامس من جهة الاضافة وهي الشروط التي بها يصح الفعل أو يفسد كشرط

العبادات والانكحة والبيوع وقد يقسم المحكم والمتشابه بحسب ذاتهما الى أربعة أنواع المحكم من جهة اللفظ والمعنى نحو قوله تعالى (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم) الخ الآية الثاني متشابه من جهتهما كقوله تعالى (فمن يرده الله ان يهديه) الآية الثالث متشابه في اللفظ محكم من جهة المعنى كقوله تعالى (وجاء ربك) الآية الرابع متشابه في المعنى محكم في اللفظ نحو الساعة والملائكة اه وقد فسر البخاري المحكم والمتشابه فقال منه آيات محكمات قال مجاهد الحلال والحرام واخر متشابهات يصدق بعضه بعضا كقوله تعالى (وما يضل به الا الفاسقين) وكقوله جل ذكره (ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون) وكقوله تعالى (والذين اهدوا ازادهم هدى) وبيان هذا هو ان المفهوم من الآية الاولى ان الفاسق وهو الضال تزيد ضلالته وتصدقه الآية الاخرى حيث يجعل الرجس على الذي لا يعقل وكذلك حيث يزيد المهتدى الهداية اه واعلم ان تتبع المتشابه وطلب الوقوف على حقيقته حذر الله منه بقوله (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله) وحذر منه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما أخرجه الشيخان وابو داود والترمذي عن عائشة قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (هو الذي انزل عليك الكتاب الى وما يذكر الا اولو الالباب) قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فاذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فاوئلك الذين سمي الله فاحذروهم) اه والمراد التحذير من الاصغاء الى الذين يتبعون المتشابه من القرآن وأول ما ظهر ذلك من اليهود كما ذكره ابن اسحاق في تأويلهم الحروف المقطعة وان عددها بالجل مقدار مدة هذه الامة ثم أول ما ظهر في الاسلام من الخوارج حتى جاء عن ابن عباس انه فسر بهم الآية

واخرج الامام احمد وغيره عن ابي امامة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انهم الخوارج وظاهر اللفظ العموم لسائر من زاغ عن الحق واخرج الدرايم وغيره عن سليمان بن يسار ان رجلاً يقال له ضبيع قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فأرسل اليه عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وقد اعد له عراجين النخل فقال من انت فقال انا عبد الله ضبيع فاخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه وفي رواية فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دبيرة ثم تركه حتى برى ثم أعاد اليه ثم تركه حتى برى فدعا به ليعود فقال ان كنت تريد قتل فاقتلني قتلاً جميلاً فاذن له في الخروج الى أرضه وكتب لابي موسى الاشعري أن لا يجالس أحد من المسلمين اه وانما تتبع أهل الزيغ المتشابه ليفتوا الناس عن دينهم لتمكنهم من تحريفه الى مقاصدهم الفاسدة كاحتجاج النصارى بان القرآن نطق بان عيسى روح الله وكلمته وتركوا الاحتجاج بقوله (أن هو الا عبد انعمنا عليه وان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وهذا بخلاف المحكم فلا نصيب لهم فيه لانه دافع لهم وحجة عليهم كما رأيت اه ثم اعلم أن من الملحدة من طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نراه يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقراً) والقدرى يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله (وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقراً) وفي موضع آخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) النوافي

يتمسك بقوله (لا تدركه الابصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والثاني يتمسك بقوله (ليس كمثله شيء) ثم ان كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها على بعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام الساعة هكذا أليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه الشبهات كان اقرب الى حصول الغرض فهذا ما قيل وقد ذكر العلماء في فوائد المتشابه التي لاجلها حسن وجوده في القرآن وجوها (الاول) انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق أصعب واشق وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب قال الله تعالى (ام حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) (الثاني) لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك بما ينفر ارباب المذاهب عن قبوله وعن النظر به فالارتفاع به انما حصل لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤثر مقالاته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا في ذلك ضارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق (الثالث) ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الدليل العقلي وحينئذ يتخلص عن ظلمه التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة اما لو كان كله محكما يفقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد (الرابع) لما كان القرآن مشتملا

على المحكم والمتشابه افتقروا الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض. وافقر تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو واصول الفقه. ولولم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان ايراد هذه المتشابهات لاجل هذه الفوائد الكثيرة وعبر الطيبي عن هذا الوجه فقال انما كان المتشابه في القرآن لانه باعث على تعلم علم الاستدلال لان معرفة المتشابه متوقفة على معرفة علم الاستدلال فتكون حاملة على تعلمه فتوجه الرغبات اليه ويتنافس فيه المحصلون فكان كالشيء النافق بخلاف ما اذا لم يوجد فيه المتشابه فلم يحتاج اليه كل الاحتياج فيتعطل ويضيع ويكون كالشيء الكاسد اه (الخامس) وهو السبب الاقوى في هذا الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطبائع العوام تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في أول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفى فوق في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخلونه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر هو المحبكات اه وهذا الوجه عندى مقارب للوجه الثاني أو مساو له. وفي هذه الوجوه فوائد جمعة يتبين منها حسن مجيء المتشابه في الكتاب العزيز جدا اه ثم اعلم أن العلماء اختلفوا في الراسخين في العلم هل يعلمون تأويل المتشابه وعليه تكون الواو في والراسخون عاطفة والوقف على العلم اولا يعلمونه ويكون الوقف على الا الله والواو في والراسخون. واو ابتداء وكل واحد من القولين محتمل واختاره طوائف والاصح

الاول وان الراستخين يعلونه لانه يبعد أن يخاطب الله تعالى عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته وقد اتفق اصحابنا وغيرهم من المحققين على انه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد اه من النوى قلت ما قاله من انه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد العباد قال القسطلاني بخلافه ونصه قال صاحب المرشد لا انكار لبقاء معنى في القرآن استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه فالوقف على الا الله على هذا تام اه والوجوه المقدمة كافية في جواب النوى قلت هذه المسألة مسألة أصولية تكلم عليها علماء الاصول فقالوا لا يجوز أن يحىء في القرآن لفظ يعني به غير ظاهره الا بدليل عقلي أو غيره يبين المراد منه كما في العام والخاص خلافا للرجئة واورد العلماء على هذا ما عليه الجمهور من ان الوقف في آية المتشابه على الا الله وعلى هذا يكون فيه ما عني به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافة الى المرجئة مع لزوم القول به للجمهور اه (واجاب) بعضهم عن هذا فقال اللهم الا أن تخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره فان الدليل العقلي صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح محتمل وهذا الجواب غير شاف واجاب إمام الحرمين فقال المسألة فيها خلاف قال قائلون لا يمنع اشتغال القرآن على بجملات لا يعرف معناها إلا الله تعالى ومنع ذلك آخرون والمختار عندنا أن كل ما يثبت العمل بالتكليف به يستحيل استمرار الاجمال فيه وما لا يتعلق باحكام التكليف لا يبعد استمرار الاجمال فيه وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد السمع بما يناقضه فجعل مورد القولين بالجواز والمنع انما هو فيما لم تكلف بمعرفته قاله حلولو ومقاله إمام الحرمين هو الذي قال ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات وأسسها وقرره فانه قال

ان وجد في الشريعة مجمل أو مبهم المعنى أو مالا يفهم فلا يصح ان يكلف بمقتضاه لانه تكليف بمحال وطلب لمالا ينال ولما بين الله تعالى ان في القرآن متشابهاً بين أنه ليس فيه تكليف إلا الايمان به على المعنى المراد منه لا على ما يفهم المكلف منه الى أن قال فالمراد انه لا يتعلق تكليف بالمعنى المراد منه عند الله تعالى وقد يتعلق التكليف به من حيث هو مجمل وذلك بان يؤمن أنه من عند الله تعالى وبأن يحتجب فعله إن كان من أفعال العباد ولذلك قال فن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ويحتجب النظر فيه ان كان من غير أفعال العباد كقوله (الرحمن على العرش استوى) وفي الحديث ينزل ربنا تبارك وتعالى الى السماء الدنيا واشباه ذلك فهذا هو معنى أنه لا يتعلق به تكليف والا فالتكليف متعلق بكل موجود من حيث يعتقد على ما هو عليه او يتصرف فيه ان صح تصرف العباد فيه هذا ملخص كلامه وقد أطال في المسألة وملخص كلام الاصوليين ايضا على منع اختصاص الله ببعض معاني القرآن وجوازه اه قلت لم تتضح لي مزية جليلة للراسخون في العلم على عموم المسلمين في قوله تعالى (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) سواء كان الوقف على اسم الجلالة أو على والراسخون في العلم لان الايمان بالمتشابه وانه من عند الله واجب على جميع المسلمين لا يختص به الراسخون في العلم عن غيرهم فعلى ان الابتداء بالراسخون يكون يقولون آمنا به خبراً عنه ولم يصدر منهم سوى هذا القول الواجب على كل مسلم وعلى عطف الراسخون على اسم الجلالة لا يحصل أيضاً امتياز لهم لان جملة يقولون حينئذ تكون حالاً منهم مبنية للعلم الحاصل لهم في حالة العطف فما امتاز وابشء في الحالتين عما هو متعلق بالتكليف في المتشابه من وجوب الايمان به على المعنى المراد به عند الله تعالى كما مر لك قريبا عن أبي اسحاق الشاطبي وقال في روح

المعاني ناقلًا عن بعض العلماء معترضا الوقف على اسم الجلالة بأنه لا فائدة حينئذ في قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم ومقاله هذا البعض وارد أيضا على عطف الراسخون على اسم الجلالة لما بيناه من تبين الحال للعلم الحاصل لهم حالة العطف اللهم الا ان يقال ان الفائدة في تخصيص الراسخين بالذكر في حالي الوقف هي المبالغة في قصر عالم تأويل المتشابه عليه تعالى لانه اذا لم يعملوه هم كما يشعر به الحكم عليهم بأنهم يقولون آمنابه فغيرهم أولى بعدم العلم فلم يبق عالم به الا الله تعالى هكذا ذكره في روح المعاني هذا مظهر لي من اشكال هذه الاية ولم اقف على من اطلع على هذا الاشكال فضلا عن الجواب عنه اه ويمكن عندي ان يكون المراد بالراسخون غير الزائغين المذكورين فيكون اللفظ متناو لا لكل مؤمن واقف عند محكم القرآن مسلم لمتشابهه وهذا يدل عليه مقابلة الزائغين بالراسخين وقد فسر الفخر الراسخ بأنه هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا رأى شيئا متشابهها ودل الدليل القطعي على ان الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعنا ان مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القرآن اه وقدم لك في فصل التوحيد ان الدليل شامل للكتاب والسنة وما فسر به الراسخ هو عين ما قلناه من الوقوف عند المحكم والتسليم للمتشابه وهذا هو ما عليه جل المسلمين الا الخوارج خاصة ابادهم الله تعالى وقد قال بعض العلماء ان المقابلة مرادة في الاية وانما لم يقل وأما الراسخون مبالغة في الاعتناء بشأن الراسخين حيث لم يسلك بهم سبيل المعادلة اللفظية لهؤلاء الزائغين وصينو اعن ان يذكروا معهم كما يذكر المتقابلان في الاغلب في مثل هذه المقامات واجيب عن حذف الفاء على هذا

من يقولون بانها لما حذفت أما حذفت هي تبعالها هو وبهذا التقرير لا يبقى في الآية اشكال والله تعالى اعلم هذا ما قيل في حقيقة المتشابه

(الفصل الرابع فيما قيل في المتشابه من التأويل والتفويض وغير ذلك)

فاقول اعلم ان المتشابه فيه ثلاثة مذاهب لاهل السنة وبمجموع ما فيه بلا قيد أهل السنة ستة أقوال (الاول) من مذاهب أهل السنة مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين وهو إمرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ مما لا يليق بجلاله من صفات الحدوث المذهب (الثاني) وهو مذهب امام الحرمين وجماعة كثيرة من العلماء جواز تعيين التأويل للمشكل و يترجح على غيره مما لا يصح بدلالة سياق أو كثرة استعمال اللفظ المشكل فيه فتجمل العين على العلم أو البصر أو الحفظ واليد على القدرة أو النعمة والاستواء على القهر والغلبة أو يجعل استواءه تديروا يأتي ان شاء الله تعالى جميع ما قيل في كل صفة مستوفى في مباحثه وقال الزمخشري في (مثل والسماء بنيناها بايد) (والرحمن على العرش استوى) (والسماوات مطويات بيمينه) انما هو تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنهه جلالة من غير ذهاب بالأيدي مثلا الى جهة حقيقة أو مجاز بل يذهب الى أخذ الزبدة والخلاصة من الكلام من غير ان يتمثل لمفرداته حقيقة أو مجاز ومقاله الزمخشري توجيه ثان لهذا القول (فالوجه الاول) كما مر جعل اليد مثلا كناية عن القدرة والزمخشري جعل المراد حاصلًا من مجموع التركيب وقد روى التأويل عن بعض السلف فقد روى عن أحمد ابنه قال احتجوا علي يوم المناظرة فقالوا تبي يوم القيامة سورة البقرة وسورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال الله تعالى (وجامر بك والمالك صفا) وانما تأتي قدرته وقال

أبى حزم قدر ويناعن أحمدانه قال وجاء بك انما معناه وجاء أمر ربك وهذا تأويل وتنزيه كما هو مذهب الخلف قال وأما ما ينقل عن أحمد مما يخالف هذا فهو تخرص من صديق جاهل أو سوء فهم للمذهب هذا الإمام اه والمذهب الثالث وهو للإمام أبى حنيفة والإمام أبى الحسن الأشعري كما في الابانة انها صفات تليق بجلاله وكاله ثابتة وراء العقل ما تكلفنا الاعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لثلا يضاد النقل العقل وتسمى صفات سمعية فهذه مذاهب أهل السنة الثلاثة (وحاصل) الاقوال الستة كما في فتح الباري هي قولان لمن يجريها على ظاهرها أحدهما ان يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ويتفرع من قولهم عدة آراء وقد قال ابن الجوزي ان هؤلاء قوم ليس لهم حظ من علوم المعقولات التي يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل فان علم المعقولات يصرف ظاهر المنقولات عن التشبيه فاذا عدموها تصرفوا في النقل بمقتضى الحس اه والقول الثاني من نفى عنها شبه صفة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلايم حقيقته وقولان لمن ثبت كونها صفة ولكن لا يجريها على ظاهرها أحدهما يقول لا تقول شيئا منها بل نقول الله اعلم بمراده والآخر يقول فيقول مثلامعنى الاستواء الاستيلاء واليد القدره ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بانها صفة أحدهما يقول يجوز ان تكون صفة وظاهرها غير مراد ويجوز ان لا تكون صفة والآخر يقول لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الايمان به لانه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اه هذا مجموع ما في المسألة من الخلاف (واختلف علماء السنة هل التفويض أرجح أو التأويل أو الخلاف لفظي) وأكثر العلماء على ان التفويض الذي هو

مذهب السلف ارجح قال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له معتمدا ماذهب اليه السلف من التقويض اخبر الله تعالى في كتابه وثبت عن رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاستواء والنزول والعين واليد فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذلولا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بتأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال ان يأمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام بتبليغ ما نزل اليه من ربه وينزل عليه (اليوم اكملت لكم دينكم) ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما تجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حظه على التبليغ عنه بقوله ليبلغ الشاهد الغائب حتى نقلوا اقواله وافعاله واحواله وصفاته وما فعل بحضرة فدل على أنهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذى أراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة الخلق بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سيلهم وبالله تعالى التوفيق وفي فتح البارى نقلا عن الآمدي وغيره من علماء السنة قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معانى النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريقة الخلف واثقا بأن الذى يتناوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله واخرج

البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال كان سفيان الثوري وشعبة
 وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وأبو عوانة لا يحدّدون ولا يشبهون
 ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف قال أبو داود وهو قولنا قال
 البيهقي وعلى هذا مضي أكا برنا واسند اللالكائي عن محمد بن الحسن
 الشيباني قال اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن
 وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير فمن فسر شيئا منها وقال بقول
 جهم فقد خرج عما كان عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه وفارق
 الجماعة لأنه وصف الرب بصفة لاشيء ومن طريق الوليد بن مسلم
 سألت الاوزاعي ومالك والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي
 فيها الصفة فقالوا أمروها كما جاءت بلا كيف واخرج ابن أبي حاتم في
 مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعي يقول لله أسماء
 وصفات لا يسع احدا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد
 كفر واما قبل قيام الحجة فانه يعذر بالجهل لان علم ذلك لا يدرك بالعقل
 ولا الرؤية والفكر فثبتت هذه الصفات وتنفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه
 فقال ليس كمثله شيء وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن أبي الحواري
 عن سفيان بن عيينة قال كلما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره
 تلاوته والنسكوت عليه ومن طريق أبي بكر الضبعي قال مذهب أهل
 السنة في قوله (الرحمن على العرش استوى) قال بلا كيف وقال الترمذي
 في الجامع عقيب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف
 به نفسه في كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه
 من الصفات وقال في باب فضل الصدقة قد ثبتت هذه الروايات فتؤمن بها

ولا تتوهم ولا يقال كيف كذا جاء عن مالك وابن عينة وابن المبارك انهم أمروها بلا كيف وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة وأما الجهمية فانكروها وقالوا هذا تشبيه وقال اسحاق بن راهويه انما يكون التشبيه لو قيل يدك يدك وسمع كسمع وقال في تفسير المائدة قال الأئمة تؤمن بهذه الاحاديث من غير تفسير منهم الثوري وابن عينة ومالك وابن المبارك وقال ابن عبد البر أهل السنة مجمعون على الاقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة ولم يكفوا شيئا منها وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا من أقربها فهو مشبه فسيماهم من أقربها معطلة وقال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلفت مسالك العلباء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مرادها وتفويض معانيها الى الله تعالى والذي يرتضيه وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع على ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل هذه الظواهر حتما لا وشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع وقد ثبت نقل ذلك عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كمالك والثوري والاوزاعي والليث ومن عاصرهم وكذا من أخذ عنهم من الائمة كالشافعي فكيف لا يوثق بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة اه وما ذكره من الاجماع هو ما أشار اليه المقرئ في الاضائة بقوله

والنص ان أوهم غير اللائق * بالله كالتشبيه بالخلائق
فاصرفه عن ظاهره اجماعا * واقطع عن الممتع الا طماعا

ولكن قول المقرئ فاصرفه عن ظاهره متناول للتأويل والتفويض مع اعتقاد التنزيه اه وسلك ابن دقيق العيد تفصيلا بليغا مبينا للذهبين التفويض والتأويل في العقيدة فقال تقول في الصفات المشكلة انها حق وصدق على المعنى الذى أراد الله تعالى ومن تأولها نظرنا فان كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم تنكر عليه وان كان بعيداً توقفتنا عنه ورجعنا الى التصديق مع التنزيه وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من مخاطب العرب حملناه عليه كقوله (على ما فرطت في جنب الله) فان المراد به في استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف في حمله عليه وكذا قوله ان قلب ابن آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن فان المراد به ارادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه وكذا قوله تعالى (فأى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانهم وقوله (انما نطعمكم لوجه الله) معناه لاجل الله وقس على ذلك وهو تفصيل بالغ قل من يتيقظ له اه وقال في فتح الباري عند نقله لهذا الكلام اتفق المحققون على ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق والصواب التفويض الى الله تعالى في جميع هذه المباحث والاكتفاء بالايمان بكل ما أوجب الله في كتابه أو على لسان نبيه اثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الاجمال ولو لم يكن في ترجيح التفويض على التأويل الا ان صاحب التأويل ليس جازماً بتأويله وصاحب التفويض بخلافه لكان كافياً اه وما ذكره ابن دقيق العيد من تعيين الحمل على التأويل الشائع في استعمال العرب وفتح الباري من كون التفويض أرجح هو ما قاله المقرئ في اضاءته من قوله

وماله من ذاك تأويل فقط * تعيين الحمل عليه وانضبط
وقوله وماله محامل الرأي اختلف * فيه وبالتفويض قد قال السلف
من بعد تنزيه وهذا اسلم * والله بالمراد منها اعلم اه

هذا ما نقل من ترجيح التفويض ورجح كثير من العلماء التأويل قال
 الهيثمي في فتاويه الحديثية ذهب بعض السلف كالشعبي وابن المسيب
 وسفيان الى الوقف عنها وقالوا يجب الايمان بها كما وردت ولا تعدى
 الى تفسيرها وضعف هذا القول بما مر من الاجماع على عدم ارادة
 حقيقتها في عرف اللسان فقد تكلموا فيها بصرفها عن ظاهرها فالسكوت
 عنها موهوم وتنبيه للجهلة وذهب الجمهور الى الكلام عليها وصرفها عن
 ظواهرها بحملها على محامل قريبة المأخذ منها بينة تليق بها من جهة الشرع
 والعقل ولسان العرب تقتضى تنزيه الرب جل وعلا عما يوهم ظواهرها
 وقد نص على هذا الامام أبوالمعالى إمام الحرمين وغيره من حذاق المتكلمين.
 اه وفي بعض فتاوى الشيخ عز الدين بن عبد السلام طريقة التأويل بشرطه
 وهو قرب التأويل أقرب الى الحق لان الله تعالى انما خاطب العرب بما
 يعرفونه وقد نصب الأدلة على مراده من آيات كتابه لانه سبحانه قال (ثم ان
 علينا يانه وقال لتبين للناس ما نزل اليهم) وهذا عام في جميع آيات القرآن فن وقف
 على الدليل افهمه الله مراده من كتابه وهو اكل بمن لم يقف على ذلك
 اذ لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون اه وذهب في شرح المشكاة
 الى ان السلف والخلف متفقان على التأويل وان الخلاف بينهما لفظي
 لاجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره ولكن تأويل السلف اجمالى
 لتفويضهم الى الله تعالى في المعنى المراد من اللفظ الذى هو غير ظاهره المنزه
 عنه تعالى وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم اليه لكثرة المبتدعين فلم
 يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح معاذ الله ان يظن بهم ذلك وانما دعت
 الضرورة في ازمته لذك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من أهل
 الضلال واستيلائهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قوهم.

ومن ثمت اعتذر كثير منهم وقال لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفات العقائد وعدم المبطلين في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك وقد جاء التأويل التفصيلي عن السلف في بعض المواضع كما يأتي قريباً في بحث المعية وجاء عن كثير من محققي المتأخرين عدم تعيين التأويل في شيء معين من الأشياء التي تليق باللفظ ويكون تعيين المراد بها إلى الله تعالى اه وهذا مما يبين تقاربهما وعدم اختلافهما حقيقة اه (البحث الاول في المعية) فاقول اعلم ان معية الله تعالى الواردة في الكتاب والحديث كقوله تعالى (لا تحزن ان الله معنا) وقوله تعالى (انني معكم اسمع وارى) وقوله تعالى (وهو معكم اينما كنتم) وقوله تعالى (الا وهو معهم اينما كانوا) من المتشابه المذكور سابقا واذا كانت منه لا بد فيها من التفويض لله تعالى في المراد بها مع التنزيه لله تعالى عما لا يليق به أو التأويل بالمعنى الظاهر فيها وهي من الفاظ المتشابه الذي ليس له الامعنى واحد وقد مر لك عن ابن دقيق العيد انه يتعين حمله عليه وكذا قال صاحب الاضاءة

وماله من ذلك تأويل فقط * تعين الحمل عليه وانضبط
كمثل وهو معكم فاول * بالعلم والرعى ولا تطول
اذ لا تصح هاهنا المصاحبه * بالذات فاعرف أوجه المناسبة

فقد جعل حملها على المعية بالعلم والحفظ متعيناً وفي روح المعاني عند قوله (وهو معكم اينما كنتم) مانصه هذا بمثل لاحاطة عليه تعالى بهم وتصوير لعدم خروجهم عنه اينما كانوا وقيل المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية والقرينة السباق واللاحق مع استحالة الحقيقة ومعنى قوله القرينة السباق واللاحق هو ان ما قبلها من قوله يعلم ما في الارض والنخ وما بعدهما من قوله (والله بما تعملون بصير) دال على ان المراد بالمعية العلم وبلاغة الكلام تقتضى تناسق المعنى ثم قال وقد أول السلف هذه الآية بذلك واخرج البيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس

انه قال (عالم بكم اينما كنتم) واخرج ايضا عن سفيان الثوري انه سئل عنها فقال عليه معكم وفي البحار انها اجتمعت الامة على هذا التأويل فيها وانها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات وهي حجة على منع التأويل في غيرها مما يجري مجراها في استحالة الحمل على الظاهر وقد تأول هذه الآية وتأول الحجر الاسود يمين الله في الارض ولو اتسع عقله لتأول غير ذلك مما هو في معناه اه وقد اتفق بسائر الفرق على تأويل هذه الآية ونحوها كقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) وقوله (فاينما تولوا فثم وجه الله وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ونحن اقرب اليه من جبل الوريد) وقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن والحجر الاسود يمين الله في الارض اه ثم قال وأنت تعلم ان الاسلام ترك التأويل وتتبعهم فيما كانوا عليه فان أولوا أولنا وان فوضوا فوضنا ولا نأخذ تأويلهم سلبا لتأويل غيره قال وقد رأيت بعض الزنادقة الخارجين عن رتبة الاسلام يضحكون من هذه الآية مع قوله تعالى (ثم استوى على العرش) ويسخرون من القرآن الكريم وهو جمل فطيع وكفر شنيع نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق اه فانت تراه صرح بان الامة أجمعت على تأويل هذه الآية بالعلم وان السلف الذين لا يؤولون ويفوضون دائما أولوها بذلك وما ذلك الا لوضوحها في هذا المعنى واستحالة المعية بالذات فيها حق صارت كأنها نص في المعنى لامامة المعية بالذات فيها بالاستحالة على الله تعالى فصار تأويلها بالعلم كلا تأويل فلذلك أولها السلف به ولم يؤولوا غيرها مما هو جار مجراها في منع الحمل على الظاهر قال في مراقي السعود

وحينما استحال الاصل ينتقل الى المجاز اولا قارب حصل
قال شارحه وسواء استحال عقلا أو شرعا أو عادة وقال بعد ذلك
اجمع ان حقيقة تمام على التقدم له الاثبات

وقال المفسرون روح المعاني وغيره عند قوله تعالى (الا وهو معهم اينما كانوا) اى يعلم مايجرى بينهم اينما كانوا من الاماكن ولو كانوا فى بطن الارض فان علمه تعالى بالاشياء ليس لقرب مكان حتى يتفاوت باختلاف الامكنة قربا وبعدا اه وقال على المرصنى فى مختصر الرسالة القشيرية وسئل الجنيد عن معنى مع فقال مع على معنيين مع الانبياء بالنصر والكلاءة قال الله تعالى (اتى معكما اسمع وأرى) ومع العامة بالعلم والاحاطة قال الله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم اينما كانوا) فقال له السائل مثلك يا جنيد يصلح دالا للامة على ربها اه وما قاله الجنيد من ان المعية مع الانبياء معية نصر وكلاءة يدل عليه ما فسر به المفسرون قوله تعالى (لا تحزن أن الله معنا) قالوا هو معهم بالعصمة والمعونة فهى معية مخصوصة والا فهو تعالى مع كل واحد من خلقه وما قيل فى هذه الآية جار فى غيرها بما هو وارد فى الانبياء والصالحين كقوله تعالى لموسى وهارون عليها السلام (اتى معكما اسمع وأرى) وقوله تعالى (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقوله تعالى (وان الله لمع المحسنين) فكل هذه الآيات معنى المعية فيها النصر والاعانة وفى البخارى عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله تعالى (انا عند ظن عبدي بى وانا معه اذا ذكرنى فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى وان ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منهم) اه قال ابن ابي جمرة معنى وانا معه بحسب ما قصد من ذكره لى وقال فى فتح البارى وانا معه اى بعلى وهو كقوله (واننى معكما اسمع وأرى) والمعية المذكورة اخص من المعية فى قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الى قوله الا

هو معهم اينما كانوا) اهو في هذا الحديث من الفوائد ما يتعين على العالم بها أن يلم بذكر شيء منها نصحا للمسلمين فقلوه (انا عند ظن عبدي بي اى قادر على ان اعمل به ماظن اتى عامله به قال الكرمانى (وفي السياق اشارة الى ترجيح جانب الرجاء على الخوف) وانه اخذه من جهة التسوية فان العاقل اذا سمع ذلك لا يعدل الى ظن ايقاع الوعيد وهو جانب الخوف لانه لا يختاره لنفسه بل يعدل الى ظن وقوع الوعد وهو جانب الرجاء وهو كما قال أهل التحقيق مقيد بالمحتضر ويؤيد ذلك حديث لا يموتن احدكم الا وهو يحسن الظن بالله اخرجه مسلم من حديث جابر وما قبل ذلك ففيه ثلاثة أقوال ثالثها الاعتدال وانما استحب قوم الاقتصار على الرجاء عند الاشراف لما يتضمن من الافتقار الى الله تعالى ولان المحذور من ترك الخوف قد تعذر فتعين حسن الظن بالله برجاء عفوه ومغفرته وللحديث السابق وقال آخرون لا يهمل جانب الخوف اصلا بحيث يحزم انه آمن ويؤيده ما أخرجه الترمذى عن انس ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دخل على شاب وهو فى الموت فقال له كيف تجدك فقال ارجو الله واخاف ذنوبى فقال رسول الله تعالى عليه وسلم لا يجتمعان فى قلب عبد فى هذا الموطن الا أعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف اه والمقصود من الرجاء أن من وقع منه تقصير فليحسن ظنه بالله ويرجو ان يمحو عنه ذنبه وكذا من وقعت منه طاعة يرجو قبولها وامان انهمك على المعصية راجيا عدم المؤاخذة بغير ندم ولا إقلاع فهذا فى غرور وهو الوارد فيه الحديث والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الامانى والعاجز أى الاحق وما أحسن قول ابى عثمان الجيزى من علامة السعادة أن تطيع وتخاف أن لا تقبل ومن علامة الشقاء أن

تعصى وترجو ان تنجو وقد أخرج ابن ماجه عن عائشة قلت يا رسول الله الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة هو الذي يسرق ويزني قال لا ولكنه الذي يصوم ويتصدق ويصلي ويحاف ان لا يقبله منه وهذا كله متفق على استحبابه في حالة الصحة وانما ان المستحب للعباد ان لا يقطع النظر في الرجاء عن الخوف ولا في الخوف عن الرجاء لئلا يفضي في الاول الى المكر وفي الثاني الى القنوط وكل منهما مذموم وقال ابن ابي جرمة المراد بالظن في الحديث هنا العلم وهو كقوله (وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه) وقال القرطبي في المفهم قيل معنى ظن عبدي ظن الاجابة عند الدعاء وظن القبول عند التوبة وظن المغفرة عند الاستغفار وظن المجازاة عند فعل العبادة بشروطها تمسكا بصادق وعده قال ويؤيده قوله في الحديث الاخر (ادعوا الله واتم موقنون بالاجابة) قال ولذلك ينبغي للبرء ان يجتهد في القيام بما عليه موقناً بان الله يقبله ويغفر له لانه وعد بذلك وهو لا يخلف الميعاد فان اعتقدوا وظن ان الله لا يقبلها وانها لا تنفعه فهذا هو اليأس من رحمة الله وهو من الكبائر ومن مات على ذلك وكل الى ما ظن كما في بعض طرق الحديث المذكور . فليظن بي عبدي ماشاء قال واما ظن المغفرة مع الاصرار فذلك محض الجبل والغرة وهو يجر الى مذهب المرجئة اه قلت ماجاء في الحديث من قوله (واتم موقنون بالاجابة) وقول القرطبي موقناً بان الله يقبله لعل المراد بالايقان فيها الظن . ليوافق ما مر قريبا عن القرطبي نفسه من قوله وظن القبول عند التوبة وما مر من اجتماع الرجاء والخوف في حال الصحة وقوله في الحديث (اذا ذكرني) قال ابن ابي جرمة يحتج ان يكون الذكر باللسان فقط أو بالقلب فقط أو بهما أو بامثال الامر واجتناب النهي قال والذي يدل عليه الاخبار أن الذكر على نوعين أحدهما مقطوع لصاحبه بما تضمنه

هذا الخبر والثاني على خطر قال والاول يستفاد من قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) والثاني من الحديث الذي فيه من لم تنته صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله الا بعدالكن ان كان في حال المعصية يذكرك الله بخوف ووجل مما هو فيه فانه يرجي له وقوله (فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي) معناه ان ذكرني بالتنزيه والتقديس سرا ذكرته بالثواب والرحمة سرا وقال ابن أبي جمرة يحتمل ان يكون مثل قوله تعالى اذكروني اذكركم ومعناه اذكروني بالتعظيم اذكركم بالانعام وقال تعالى ولذكركم الله أكبر أى أكبر العبادات فمن ذكره وهو خائف آمنه أو مستوحش آنسه قال تعالى (الا بذكر الله تطمئن القلوب) وقوله وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم قال بعض أهل العلم يستفاد منه ان الذكر الحفي أفضل من الذكر الجهرى والتقدير ان ذكرني في نفسه ذكرته بثواب لا اطلع عليه أحدا وان ذكرني جهرا ذكرته بثواب اطلع عليه الملا الاعلى اه وفي الحديث ذكر لفظين غير لفظ المعية الذى نحن بصدده من التشابه (لفظ النفس ولفظ عند) (فلفظ النفس) جاء اطلاقه على الله تعالى فى آى واحاديث فمن الآى قوله تعالى (ويحذركم الله نفسه) وقوله تعالى (تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك) وقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقوله تعالى (واصطنعتك لنفسى) ومن الاحاديث الحديث الذى فيه أنت كما اثبتت على نفسك والحديث الذى فيه أنى حرمت الظلم على نفسى وهما فى صحيح مسلم والحديث الذى فيه سبحانه الله رضا نفسه قال الراغب نفسه ذاته وهذا وان كان يقتضى المغايرة من حيث انه مضاف ومضاف اليه فلا شيء من حيث المعنى سوى واحد سبحانه وتعالى عن الاثنية من كل وجه وقيل ان اضافة النفس هنا اضافة ملك والمراد بالنفس نفوس عباده اه ولا يخفى بعد هذا الاخير وتكلفه وقال

البيهقي في الاسماء والصفات النفس في كلام العرب على أوجه منها الحقيقة كما يقولون في نفس الامر وليس للامر نفس منقوسة ومنها الذات قال وقد قيل في قوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) ان معناه تعلم ما كنته وما أسرره ولا أعلم ما أسرره غنى وقيل ذكر النفس هنا للمقابلة والمشاكلة وتعقب بآية (ويحذر الله نفسه) (واصطنعتك لنفسى) والاحاديث فليس فيها مقابلة وقال أبو اسحاق الزجاج في قوله تعالى (ويحذركم الله نفسه) أى إياه وحكى صاحب المطالع في قوله تعالى (ولا أعلم ما في نفسك) ثلاثة أقوال (أحدها) لا أعلم ذاتك (ثانيها) لا أعلم ما في غيبك (ثالثها) لا أعلم ما عندك وهو بمعنى قول غيره لا أعلم معلومك أو إرادتك أو سرّك وما يكون منك وقال ابن بطال في هذه الآيات والاحاديث اثبات النفس لله وللنفس معان والمراد بنفس الله ذاته وليس بأمر مزيد عليه فوجب ان يكون هو الله ما قيل في النفس (وأما لفظ عند) فقد ورد أيضا في آى واحاديث فمن الآى (ان الله عنده علم الساعة) قل (انما عليها عند ربى) (وعنده مفاتيح الغيب) و(عند ربكم تختصمون) الى غير ذلك ومن الاحاديث قوله في هذا الحديث أنا عند ظن عبدي وحديث أنى هريرة عند البخارى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه وهو يكتب على نفسه وهو وضع عنده على العرش أن رحمتي تغلب غضبي أهو في رواية سبقت وقوله وضع أي موضوع وقوله في هذا الحديث وضع عنده قال فيه ابن بطال عند في اللغة للمكان والله منزّه عن الحلول في المواضع لان الحلول عرض يفنى وهو حادث والحادث لا يليق بالله تعالى فعلى هذا يكون المعنى أنه سبق عليه بأثابة من يعمل بطاعته وعقوبة من يعمل بمعصيته ويؤيد هذا المعنى حديث أنا (عند ظن عبدي بى) اذ لا مكان هناك قطعاً وقال الراغب عند لفظ موضوع للقرب ويستعمل في المكان وهو الاصل ويستعمل في الاعتقاد تقول

عندي في كذا كذا أي اعتقده ويستعمل في المرتبة ومنه (أحياء عند ربهم) وأما قوله (ان كان هذا هو الحق من عندك) فعنه من حكمك وقال ابن التين معنى العندية في هذا الحديث العلم بأنه موضوع على العرش وأما كتبه فليس للاستعانة لئلا ينساه لانه منزّه عن ذلك لا يخفى عنه شيء وإنما كتبه من أجل الملائكة الموكلين بالمكلفين وما قاله ابن التين عبر عنه بعضهم بقوله ويحتمل أن يكون المراد بقوله فهو عنده أي ذكره أو عليه فلا تكون العندية مكانية بل هي إشارة الى كمال كونه مخفياً عن الخلق مرفوعاً عن ادراكهم والمراد بالكتاب المكتوب الموضوع فوق العرش اللوح المحفوظ ولا استبعاد ولا محذور في أن يكون شيء من المخلوقات فوق العرش لان العرش خلق من خلق الله تعالى اه والمراد من الغضب لازمه وهو ارادة ايصال العذاب الي من يقع عليه الغضب (لان السبق والغلبة باعتبار التعلق أي تعلق الرحمة غالب سابق على تعلق الغضب) لان الرحمة مقتضى ذاته المقدسة وأما الغضب فانه متوقف على سابقة عمل من العبد الحادث وبهذا التقرير يندفع إستشكال من أورد وقوع العذاب قبل الرحمة في بعض المواطن كمن يدخل النار من الموحدين ثم يخرج بالشفاعة وغيرها وقيل معنى الغلبة الكثرة والشمول تقول غلب على فلان الكرم أي أكثر أفضاله وهذا كله بناء على ان الرحمة والغضب من صفات الذات وقال بعض العلماء الرحمة والغضب من صفات الفعل لان صفات الذات ولا مانع من تقدم بعض الافعال على بعض فتكون الإشارة بالرحمة الى اسكان آدم الجنة أول ما خلق مثلاً ومقابلها ما وقع من اخراجه منها وعلى ذلك استمرت احوال الامم بتقديم الرحمة في خلقهم بالتوسع عليهم من الرزق وغيره ثم يقع بهم العذاب على كفرهم وأما ما أشكل من أمر من يعذب من

الموحدين فالرحمة سابقة في حقهم أيضاً ولولا وجودها لخلدوا أبداً وقال الطيبي في سبق الرحمة إشارة الى أن قسط الخلق منها أكثر من قسطهم من الغضب وانها تنالهم من غير استحقاق وان الغضب لا ينالهم الا باستحقاق فالرحمة تشمل الشخص جنيهاً ورضيعاً وفطياً وناشئاً قبل ان يصدر منه شيء من الطاعة ولا يلحقه الغضب الا بعد ان يصدر عنه من الذنوب ما يستحق معه ذلك (التفضيل بين الملائكة والبشر) قوله في الحديث الاول ذكرته في ملاخير منهم قال فيه ابن بطلال هذا نص في ان الملائكة أفضل من بني آدم وهو مذهب جمهور أهل العلم وعلى ذلك شواهد من القرآن مثل (الا ان تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) والخالد أفضل من الفاني فالملائكة أفضل من بني آدم اه وتعب ما قاله بأنه لم يوافق أحد على ان هذا مذهب الجمهور بل المعروف عن جمهور أهل السنة ان صالحى بنى آدم أفضل من سائر الاجناس والذين ذهبوا الى تفضيل الملائكة الفلاسفة ثم المعتزلة وقليل من أهل السنة من أهل التصوف وبعض أهل الظاهر فمنهم من فاضل بين الجنسين فقالوا حقيقة الملك أفضل من حقيقة الانسان لانها نورانية وخيرة ولطيفة مع سعة العلم والقوة وصفاء الجوهر وهذا لا يستلزم تفضيل كل فرد على كل فرد لجواز ان يكون فى بعض الاناسى ما فى ذلك وزيادة ومنهم من خص الخلاف بصالحى البشر والملائكة ومنهم من خصه بالانبياء ثم منهم من فضل الملائكة على غير الانبياء ومنهم من فضلهم على الانبياء الاعلى نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وفى العيني على البخارى فصل أصحابنا الخفية فى هذا تفصيلاً حسننا وهو ان خواص بنى آدم أفضل من خواص الملائكة وعوام بنى آدم أفضل من عوامهم وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم (والمراد بعوام البشر الصالحون منهم وان لم يكونوا من الصحابة وتوقف

بعض أهل السنة عن التفضيل بينهما (ومن أدلة تفضيل النبي على الملك) ان الله أمر الملائكة بالسجود لآدم على سبيل التكريم له حتى قال ابليس أرايتك هذا الذى كرمت علي ومنها قوله تعالى (لما خلقت بيدى) لما فيه من الإشارة الى العناية به ولم يثبت ذلك للملائكة ومنها قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) ومنها قوله تعالى (وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض) فدخل فى عموم الملائكة والمسخر له افضل من المسخر ولان طاعة الملائكة باصل الخلقة وطاعة البشر غالبا مع المجاهدة للنفس لما طبعت عليه من الشهوة والحرص والهوى والغضب فكانت عبادتهم اشق وايضا فطاعة الملائكة بالامر الوارد عليهم وطاعة البشر بالنص تارة وبالاجتهد اخرى والاستنباط تارة فكانت اشق ولان الملائكة سلمت من وسوسة الشياطين والقاء الشبه والاغواء الجائزة على البشر ولان الملائكة تشاهد حقائق الملكوت والبشر لا يعرفون ذلك الا بالاعلام فلا يسلم منهم من ادخال الشبهة من جهة تدير الكواكب وحركة الافلاك الا الثابت على دينه ولا يتم ذلك الا بمشقة شديدة ومجاهدات كثيرة اه (قلت) وما استدل به ابن بطلان من تفضيل الملائكة بكونهم خالدين والخالد افضل من الفانى مردود من وجهين (الاول) هو ان الملائكة يفنون ايضا ولا يبقى الا الواحد القهار وخلودهم المراد به طول الحياة لا الخلود الحقيقى (والثانى) هو ان ما قرره من كون الخالد افضل من الفانى ليس على عمومه فان حور العين خالديات ونساء المؤمنين افضل منهن كما هو مقرر ثابت اه (وأما أدلة الآخرين) فقد قيل ان حديث الباب اقوى ما استدل به لذلك للتصريح بقوله فيه فى ملا خير منهم والمراد بهم الملائكة حتى قال بعض الغلاة فى ذلك وكم من ذا كر لله فى ملا فيهم محمد صلى الله

تعالى عليه وسلم ذكرهم الله تعالى في ملائخه منهم واجاب بعض أهل السنة بان الخبر المذكور ليس نصا ولا صريحا في المراد بل يطرقه احتمال ان يكون المراد بالملائخ الذين هم خير من الملائخ الذكور الانبياء والشهداء فانهم احياء عند ربهم فلم ينحصر ذلك في الملائكة واجاب آخر وهو أقوى من الاول بان الخيرية انما حصلت بالذكور والملائخ معا والجانب الذى فيه رب العزة خير من الجانب الذى ليس هو فيه بلا ارباب بالخيرية حصلت بالنسبة للمجموع على المجموع واصل الجواب للقاضى كمال الدين ابن الزملكاني اه ومن ادلة المعتزلة تقديم الملائكة فى الذكر فى قوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم. وقوله. الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) وتعقب هذا بان مجرد التقديم فى الذكر لا يستلزم التفضيل لانه لم ينحصر فيه بل له اسباب آخر كالقديم بالزمان مثل قوله (ومنك ومن نوح وابراهيم) فقدم نوح على ابراهيم لتقدم زمان نوح مع ان ابراهيم افضل ومنها قوله تعالى (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) وبالغ الزمخشري فادعى ان دلالتها لهذا المطلوب قطعية بالنسبة لعلم المعاني فقال فى قوله تعالى ولا الملائكة المقربون اى ولا من هو اعلى قدرا من المسيح وهم الملائكة والكرويون الذين حول العرش كجبريل وميكائيل واسرافيل قال ولا يقتضى علم المعاني غير هذا من حيث ان الكلام انما سيق للرد على النصارى الغلوهم فى المسيح فقيل لهم لن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو ارفع درجة منه واجيب بان الترقى لا يستلزم التفضيل المتنازع فيه وانما هو بحسب المقام وذلك ان كلا من الملائكة والمسيح عبد من دون الله فرد عليهم بيان المسيح الذى تشاهدونه لم يتكبر عن عبادة الله وكذلك من غاب عنكم

من الملائكة لا يتكبر والنفوس لما غاب عنها أهيب ممن تشاهده ولان الصفات التي عبدوا المسيح لاجلها من الزهد في الدنيا والاطلاع على المغيبات واحياء الموتى باذن الله تعالى موجودة في الملائكة فان كانت توجب عبادته فهي موجهة لعبادتهم بطريق الاولى وهم مع ذلك لا يستكفون عن عبادة الله تعالى ولا يلزم من هذا الترقى ثبوت الافضلية المتنازع فيها وقال البيضاوى احتج بهذا العطف من زعم ان الملائكة أفضل من الانبياء وقال هي مسافة للرد على النصارى في رفع المسيح عن مقام العبودية وذلك يقتضى أن يكون المعطوف عليه اعلى درجة منه حتى يكون عدم استكافهم كالدليل على عدم استكافه والجواب أن الآية سيقت للرد على عبدة المسيح والملائكة فاريد بالعطف المبالغة باعتبار الكثرة دون التفضيل كقول القائل اصبح الامير لا يخالفه رئيس ولا مرؤوس وعلى تقدير إرادة التفضيل فغاياته تفضيل المقرين فمن حول العرش بل من هو أعلى منهم رتبة على المسيح وذلك لا يستلزم فضل أحد الجنسين على الآخر مطلقا وقال الطيبي لا تتم لهم الدلالة الا أن سلم ان الآية سيقت للرد على النصارى فقط فيصح ان يرفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه والذي يدعى ذلك يحتاج الى اثبات ان النصارى تعتقد تفضيل الملائكة على المسيح وهم لا يعتقدون ذلك بل يعتقدون فيه الالهية فلا يتم استدلال من استدله به قال وسياق الآية من اسلوب التسميم والمبالغة لا للترقى وذلك انه قدم قوله (انما الله إله واحد الى قوله وكيلا) فقرر الوجدانية والمالكية والقدرة التامة ثم اتبعه بعدم الاستكاف فالتقدير لا يستحق من اتصف بذلك ان يستكبر عليه من تتخذونه ايها النصارى الها لا اعتقادكم فيه الكمال ولا الملائكة الذين اتخذوها غيركم الها لا اعتقادهم فيهم الكمال ولخص البغوي هذا فقال لم

يقول ذلك رفعا لمقامهم على مقام عيسى بل ردا على الذين يدعون أن الملائكة آلهة فرد عليهم كما رد على النصاري الذين يدعون التثليث ومن أدلتهم ايضا قوله تعالى (قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك) فنفى ان يكون ملكا فدل على انهم افضل وتعقب بانه انما نفي ذلك لكونهم طلبوا منه الخزائن وعلم الغيب وان يكون بصفة الملك من ترك الاكل والشرب والجماع وهو من نمط انكارهم ان يرسل الله بشرا مثلهم فنفي عنه انه ملك ولا يستلزم ذلك التفضيل ومنها انه سبحانه لما وصف جبريل ومحمدا قال فى جبريل (انه لقول رسول كريم) وقال فى حق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (وما صاحبكم بمجنون) ويبين الوصفين بون بعيد وأجيب بان المقصود من الآية رد قول الكفار انما يعلمه بشرا فتري على الله كذبا أم به جنة لا تعداد فضائلها والموازنة بينهما فالمراد انه صلى الله تعالى عليه وسلم يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم بواسطة ملك مقرب من صفته كيت وكيت فكان وصف جبريل بذلك تعظيما للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لان الرسول اذا كان بهذه الاوصاف فما بالك بالمرسل اليه فهو أرفع وارفع وقد وصف صلى الله تعالى عليه وسلم فى غير هذا الموضع بمثل ما وصف به جبريل واعظم كقوله تعالى (انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا) الى غير ذلك وانما نفي عنه الجنون لقولهم (يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون) وفى تعبيره تعالى بقوله صاحبكم نكتة لطيفة وهى تنبيههم وتبكيتهم بانه صاحبهم الخيرون به الناشئ بين اظهرهم العارفون لعقله وصدقه واماته لا يغيب عنكم شىء من احواله حتى تقولوا ماتقولونه كانه ليس بصاحبكم الذى تعرفونه وهذه نكتة بديعة وقد افرد الزمخشري فى

سوء الادب هنا وقال كلاما يستلزم تنقيص المقام المحمدي وبالغ الأئمة في الرد عليه في ذلك وهي من زلاته البشيعية وقد رددت عليه ردا ذريعا بليغا بالكتاب والسنة لم اسبق اليه في البحث الثاني من ابحاث الزيارة من كتابي الفتوحات الربانية وقد تكلمت على النفس والعندية وسبق الرحمة على الغضب لكونها من المتشابه وانجر الكلام الى البحث في الملائكة لوجود محل بحثه في الحديث الاول واقتصرت فيه هنا على هذه الزبدة وبعد جموح القلم أرجع الى ما انا بصده من تميم الكلام على المعية فاقول قد اخرج البخاري تعليقا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله تعالى (انا مع عبدی اذا ذكرنی وتحركت بی شفتاه واخرجه احمد والبخاري في خلق أفعال العباد والطبراني من رواية عبد الرحمن بن يزيد ابن جابر واخرجه احمد أيضا وابن ماجه والحاكم من رواية الاوزاعي لكن بلفظ ما ذكرني قال ابن بطال معنى الحديث انا مع عبدی زمان ذكره لي أي انا معه بالحفظ والكلاءة لا انه معه بذاته حيث حل العبد ومعنى قوله تحركت بی شفتاه أي تحركت باسمي لا ان شفتيه ولسانه تحرك بذاته تعالى لاستحالة ذلك وقال الكرماني المعية هنا معية الرحمة واما في قوله تعالى (وهو معكم اينما كنتم) فهي معية العلم يعني ان هذه أخص من المعية التي في الآية اه فقد بان لك ان معية الله تعالى الواردة في القرآن والاحاديث لم يذكر أحد من المسلمين فيها الا التفويض أو التأويل بالعلم أو ما هو أخص منه كالنصر والحفظ وأما المعية بالذات فلم يقل بها أحد من أهل السنة بل ولا من المشبهة المجسمة وهم مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية وهم فرقة من المرجئة فانهم بالغوا في اثبات الصفات لله تعالى حتى شبهوا الله تعالى بخلقه تعالى الله سبحانه عن

أقوالهم علوا كبيرا ومع ما نسب إليهم من التشبيه لم أر أحدا نسب إليهم أنهم قالوا بالمعية بالذات فلعلهم تحاشوا القول بذلك لوضوح استحالة على الله تعالى وبطلانه ولاجل وضوح استحالة أولها السلف بالعلم كما مر وما رأيت أحدا من المسلمين سنيا أو بدعيا نسب إليه القول بمعية الذات إلا ما ذكره الشيخ عlish في شرح أضواء الدجنة من أن رجلا يقال له الشيخ إبراهيم المواهي الشاذلي قائل بذلك وفيما قاله تخليط ظاهر ومناقضة بينة وغلط فاحش يظهر ذلك أن شاء الله تعالى بما نذكره لكل ذي فهم سديد وما أنا أذكر لفظ ما عزاه له الشيخ عlish برمته ليظهر بطلانه بما اتبعه به كلمة كلمة من النقض والابطال والترفيف ونصه (قال الشيخ بدر الدين العلأى الحنفى والشيخ زكريا والشيخ برهان الدين ابن أبى شريف وجماعة الله معناه بأسمائه وصفاته لا بذاته فقال الشيخ إبراهيم بل هو معنا بذاته وصفاته) فقالوا له ما الدليل على ذلك فقال قوله تعالى (وهو معكم والله معكم) ومعلوم أن الله علم على الذات فيجب اعتقاد المعية الذاتية ذوقا وعقلا لثبوتها نقلا وعقلا فقالوا له أوضح لنا ذلك فقال حقيقة المعية مصاحبة شيء لا آخر سواء كانا واجبين كذات الله تعالى مع صفاته أو جائزين كالإنسان مع مثله أو واجبا وجائزا وهو معية الله تعالى لخلقه بذاته وصفاته المفهومة من قوله تعالى (والله معكم وإن الله مع المحسنين إن الله مع الصابرين) وذلك لما قدمناه من أن مدلول الاسم الكريم الله إنما هو الذات الملازمة لها الصفات المتعينة لتعلقها بجميع الممكنات وليست كمعية متحيزين لعدم مماثلته تعالى لخلقه الموصوفين بالجسمية المفتقرة للوازما الضرورية كالحلول في الجهة الإينية الزمانية

والمكانية فتعالى معيته تعالى عن الشبيه والنظير لكمال تعالى وارتفاعه عن صفات خلقه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) قال ولهذا قررنا انتفاء القول بلزوم الحلول في خير الكائنات على القول بمعية الذات مع أنه لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات ولا بعدها وتحييزها وسائر لوازمها وحيث لا يلزم من معية الصفات لشيء معية الذات له وعكسه لتلازمهما مع تعاليهما عن المكان ولوازم الامكان لانه تعالى مبين لصفات خلقه تبانيا مطلقا وقد قال العلامة الغزنوى في شرح عقائد النسفي أن قول المعتزلة وجمهور التجارية أن الحق تعالى بكل مكان بعلمه وقدرته وتديره دون ذاته باطل لانه لا يلزم أن من علم مكانا أن يكون في ذلك المكان بالعلم فقط الا ان كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو صفة علم الخلق لا علم الحق على أنه يلزم من القول بأن الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير معقول فقلوا له هل وافقك أحد غير الغزنوى في ذلك فقال نعم ذكر شيخ الاسلام ابن اللبان رحمه الله تعالى في قوله تعالى (ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون) أن في هذه الآية دليلا على أقربيته تعالى من عبده قريبا حقيقيا كما يليق بذاته لتعالیه عن المكان اذ لو كان المراد بقربه تعالى من عبده قربه بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلا لقال ولكن لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا فان من المعلوم أن البصر لا تعلق لادراكه بالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق المرئية وكذلك القول في قوله تعالى (ونحن أقرب إليه من جبل الوريد) هو يدل أيضا على ما قلناه لان أفعل من يدل على الاشتراك في اسم القرب وان اختلف كيف

والاشتراك بين قرب الصفات وقرب جبل الوريد لان قرب الصفات معنوي
وقرب جبل الوريد حسي ففي نسبة أقرينته تعالى الى الانسان من جبل الوريد
الذي هو حقيقي دليل على أن قربته تعالى حقيقي أى بالذات اللازم لها الصفات قال
الشيخ ابراهيم وبما قررناه لكم اتفق أن يكون المراد قربته تعالى منا بصفاته دون
ذاته وأن الحق الصريح هو قربته منا بالذات أيضا اذ الصفات لا تعقل
مجردة عن الذات المتعالى اه فقال له العلائي فما قولكم في قوله تعالى
(وهو معكم أينما كنتم) فانه يوم أن الله تعالى في مكان فقال الشيخ ابراهيم
لا يلزم من ذلك في حقه تعالى المكان لان أين في الآية إنما أطلقت لفائدة معية
الله تعالى للمخاطبين في الاين اللازم لهم لا له تعالى كما قدمنا فهو مع
صاحب كل أين بلا أين اه كلامه بحروفه وأنت اذا تأملت هذا الكلام
وجدت فيه من التناقض والتخليط والغلط ونسبة التشبيه والتحيز لله تعالى
والانفصال عنه بانه تعالى ليس كمثل شئ مع اثبات صفات المخلوقين له والاستدلال
بمالا دليل له فيه مالا يخفى على ذى بصيرة فمن التناقض أنه قال في أول كلامه
مع أنه لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات
ولا بعدها وتحيزها وسائر لوازمها ثم كر على ما قال بالنقض والابطال فقال
على أنه يلزم من القول بان الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات
بنفسها دون الذات وذلك غير معقول فانظر هذا التناقض الشنيع ومن التخليط
والجهل قوله الا أن كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو صفة علم الخلق لا علم الحق فانظر
هذا التخليط يقول عاقل ان علم الخلق لا لذى هو صفة لهم معنوية ذاتية يمكن
انفكاكها عنهم واستقلالها بنفسها اي يمكن ان يقول أحدان المعاني والاعراض
تستقل بنفسها فتقلب حيثنذجوهرها ويطل كونها معنى وعرضا لقول الناظم

في تعريف العرض والجوهر

فاول له وجود قاما بالغير والثاني بنفس داما اه

ومن الغلط الفاحش ما ذكره من ان المعتزلة قائله بأن الله تعالى بكل مكان بعلمه وقدرته وتديره دون ذاته اه فما عزا للمعتزلة من انهم مقرون بأن الله تعالى علما وانه في كل مكان بعلمه معلوم بطلانه عند جميع العلماء (لان المعتزلة ينفون جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة لله تعالى ويقولون ان الله تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة الخ صفات المعاني) ولاجل ان مذهبهم هكذا قال في فتح الباري في اول كتاب التوحيد عند بيان مذاهب أهل الملل الزئفة نقلنا عن كتاب الملل والنجل لابن حزم وإما المعتزلة فعمدتهم الكلام في الوعد والوعيد والقدر فن قال ان القرآن ليس بمخلوق واثبت القدر ورؤية الله تعالى في القيامة واثبت صفاته الواردة في الكتاب والسنة وان صاحب الكبائر لا يخرج بذلك عن الايمان فليس بمعتزلي وان وافقهم في سائر مقالاتهم اه وقد مر هذا في الفصل الاول من المقدمة وقد عقد البخاري بابا في كتاب التوحيد للرد عليهم فقال باب قوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا) (وان الله عنده علم الساعة) وانزله بعلمه وما تحمل من أثى ولا تضع الا بعلمه اليه يرد علم الساعة اه وأولت المعتزلة هذه الآيات قال في الفتح قوله تعالى انزله بعلمه من الحجج البينة في اثبات العلم لله تعالى وحرفه المعتزلي نصره لمذهبه فقال انزله متلبسا بعلمه الخاص وهو تأليفه على نظم واسلوب يعجز عنه كل بليغ وتعقب بأن نظم العبارات ليس هو نفس العلم القديم بل دال عليه ولا ضرورة توجب الي الحمل على غير الحقيقة التي هي الاخبار عن علم الله الحقيقي وهو من صفات ذاته وقال المعتزلي أيضا انزله بعلمه وهو عالم فاول العلم بعالم فرار من اثبات العلم له مع تصريح الآية به وقد قال تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه

الابمباشاء) وفي قصة الخضر وموسى ما علمى وعلمك في علم الله وهذا
 دأبهم في تأويل الآيات والاحاديث الصريحة قال ابن بطال في هذه الآيات
 اثبات علم الله تعالى خلافا لمن قال انه عالم بلا علم ثم اذا ثبت ان علمه قديم
 وجب تعلقه بكل معلوم على حقيقته بدلالة هذه الآيات وبهذا التقرير يرد
 عليهم في القدرة والقوة والحياة وغيرها وقال غيره ثبت ان الله يريد بدليل
 تخصيص الممكنات بوجود ما وجد منها بدلا من عدمه وعدم المعدوم منها
 بدلا من وجوده ثم اما ان يكون فعله لها بصفة يصح منه بها التخصيص
 والتقديم والتأخير أولا والثاني لو كان فاعلا لها لا بالصفة المذكورة لزم
 صدور الممكنات عنه صدورا واحدا بغير تقديم وتأخير ولا تطوير
 ولكان يلزم قدمها ضرورة استحالة تخلف المقتضى على مقتضاه الذات فيلزم
 كون الممكن واجبا والحادث قديما وهو محال فثبت انه فاعل بصفة يصح
 منه بها التقديم والتأخير فهذا برهان المعقول وأما برهان المنقول فأى كثيرة
 وأحاديث كثيرة كقوله تعالى (ان ربك فعال لما يريد) ثم الفاعل
 للمصنوعات بخلقه بالاختيار يكون متصفا بالعلم والقدرة لان الارادة
 وهى الاختيار مشروطة بالعلم بالمراد وجود المشروط بدون شرطه محال
 ولان المختار للشيء ان كان غيره قادرا عليه تعذر عليه صدور مختاره ومراده
 ولما شوهدت المصنوعات صدرت عن فاعلها المختار من غير تعذر علم قطعا
 انه قادر على ايجادها وقال البيهقي بعد ان ذكر الآيات المذكورة في الباب
 وغيرها بما هو في معناها كان أبو اسحاق الاسفرائني يقول معنى العليم
 يعلم المعلومات ومعنى الخبير يعلم ما كان قبل ان يكون ومعنى الشهيد يعلم
 الغائب كما يعلم الحاضر ومعنى المحصى لا تشغله الكثرة عن العلم وساق
 عن ابن عباس في قوله تعالى (يعلم السر واخفى) قال يعلم ما أسر العبد في نفسه

وما اخفى عنه مما سيفعله قبل ان يفعله ومن وجه آخر عن ابن عباس قال يعلم السر الذي في نفسك ويعلم ما ستعمل غدا اه وقد اطلنا في بيان مذهب المعتزلة والرد عليهم لتبين ان هذا القائل غير مميز لمذهب المعتزلة من غيره (وأما نسبة التشبيه والتحيز لله تعالى) فهو حاصل من جعله المعية بالذات العلية تعالى الله عما يقول فاعلم ان السلف والخلف ما اجتمعوا على تأويلها بما مر من العلم والنصر والحفظ ولم يقل أحد منهم بمحملها على ظاهرها من المعية بالذات الا لما يلزم على القول بالمعية الذاتية من المحال المفرط اذ يلزم عليه محالان لزوما واضحا ان لم يكن صريحا كل واحد منهما كفر بالاجماع الاول هو ان المعية بالذات اذا فرضنا ان الله تعالى مع كل مخلوق من بشر وملك وجن وحیوان في أى مكان كان وفي أى زمان لزم اتصافه تعالى بصفات الحدوث المنفية عنه بالدلائل القطعية من الجهة والمكان والزمان وبيان ذلك هو ان الله تعالى ذات والمعية حقيقة مصاحبة شىء لا آخر فاذا كانت ذاته العلية مصاحبة لمحتيز محص بمكان وجهة وزمان ثبت لها تعالت عن ذلك ما للمصاحبة له وهو في مكان وجهة قطعا لانها حكم بوجودها معه ومصاحبتها له وقد يكون المصاحب في مكان ضيق لا يسع غيره أو متنا أو غير ذلك وقد روى الشيخان وغيرهما عن أنس قال حدثني أبو بكر قال كنت مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الغار فرأيت آثار المشركين فقلت يا رسول الله لو ان أحدكم رفع قدمه لا يبصرنا تحت قدمه فقال عليه الصلاة والسلام يا أبا بكر ما ظنك باثنين الله تعالى ثالثهما اه فيتحم على كلام هذا القائل ان الله كان بذاته في الغار وكذلك قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم) الخ الآية لازم عليه على قول هذا القائل بمعية الذات ان تكون ذاته العلية رابعة وخامسة لكل عدد من تلك

الاعداد وهذا كله مما تستك منه الاسماع ويجب صون اللسان عنه
وبعد اثباته لهذا البشاعة أى نفع في قوله قاصدا الانفصال عنها وليست كمعية
متحيزين لعدم مماثلته تعالى لخلق الموصوفين بالجسمية المفتقرة للوازمها
الضرورية كالحلول في الجهة الاينية الزمانية والمكانية فتعالت معيته تعالى
عن الشبيه والنظير الخ كلامه فإى انفصال يحصل بهذا بعدان ثبت له المعية
الذاتية ايمكن ان يكون المخلوق الذى هو تعالى مصاحب له بذاته ليس في جهة
ولا مكان أو يعقل ان تحصل الصحبة والمعية بالذات العلية لذلك المخلوق
الذى هو في جهة ومكان وتكون الذات العلية مع معيتها وصحبته له
ليست في جهة ولا مكان فهذا كلام لا يعقل ولو كان منزلها لله تعالى لفوض
الامر اليه أو أول بما أول به الخلف والسلف ومذهبه اشنع وابشع بكثير
من المجسمة الجاعلين الله تعالى مستويا على العرش بذاته الشريفة لان
هؤلاء نسبوه الى العلو والى مكان واحد وهذا القائل نسبته الى الحلول
فى أما كن متعددة كثيرة جدا وجهات كثيرة ومنعنا السابق لكونه مع
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ورفيقه فى الغار إنما هو من جهة ما يلزم عليه
من التحيز والمكان والجهة لا من جهة الضيق والمراحة فان الملائكة
مخلوقة وقد نصوا على انها اجسام لطيفة وقالوا للطائفة لايتا فى كون ملك
واحد يملأ الكون وجود غيره فيه اه هذا المحال الاول والمحال الثانى
هو أنا لو فرعنا تفريعا جدليا على ما قال هذا القائل من انه تعالى مع كل
مخلوق بذاته لزم تعدد الذات العلية بعدد الخلائق لان كل مخلوق غير
الآخر بديهية والله تعالى ذات قديمة فاذا كان مع كل مخلوق فى الكون
فى آن واحد بذاته العلية لزم ضرورة تعدد الذات العلية لتباين الافراد التى
حكم بمصاحبتها لكل فرد منها وتماهى اقطارها وهذا يدعى لا يحتاج الى

التأمل ولا يدفعه ولا ينفعه فيه قول هذا القائل بعد ان اثبتته فتعالت معيته . تعالى عن التشبيه والنظير وهذا هو أدب المشبهين يثبتون التشبيه ثم يشترطون بهذا اللفظ قال ابن الجوزي فهم كمن يقول قام فلان وما هو بقائم وقعد وما هو بقاعد وجسم لا كالأجسام فيغالطون من يسمع ويكابرون الحس والعقل اه وأما استدلاله بما لا دليل له فيه فلم أر له نظيرا الا قول القائل كما يتداوى صاحب الخمر بالخمر فان هذا الرجل القائل يحمل المعية على ظاهرها من جعلها بالذات لما سئل عن الدليل على ذلك استدلل بنفس الآيات المتشابهة المطلوب منه الدليل على جواز حملها على ظاهرها التي هي قوله تعالى (وهو معكم . والله معكم . وان الله لمع المحسنين) وهذا أيضا من باب المكابرة التي قال أهل الأصول انها جعل الدعوى جزءا من الدليل الا انه هو جعل الدعوى هي الدليل كله لاجزاء منه سوى انه زاد الاستدلال بآيتين أخريين من المتشابه وهما قوله تعالى (ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) والثانية قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من جبل الوريد) فقد عزي لابن اللبان انه قال عند قوله تعالى (ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) ان في هذه الآية دليلا على أن أقرب اليه تعالى من عبده قر باحقيقا كما يليق بذاته لتعاله عن المكان اذ لو كان المراد بقربه تعالى من عبده قر به بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلا لقال ولكن لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا فان من المعلوم ان البصر لا تعلق لادراكه بالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق المرئية اه وهذا الكلام بطلانه واضح من نفسه وهو مردود عقلا ونقلا أما بطلانه من نفسه فلما فيه من التناقض البديهي فانه قال أولا قر باحقيقا يليق بذاته

لتعاله عن المكان ثم قال بعد ذلك القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا وهذا القرب الحقيقي المدرك بالبصر لولا الحجاب هو القرب المكناني الذي نفاه أولا لان القرب المعنوي لا يدرك بالبصر كما قال هو بنفسه والمدرك بالبصر هو القرب الحسي والحسي هو المكناني فقد اثبت اخيرا مانقي أولا وأيضا القرب الحقيقي من جرم متحيز لا يمكن تصويره الا بقرب المكان الذي هو محال على الله تعالى وذلك هو الذي حمل أهل السنة جميعا سلفا وخلفا على تأويل القرب في الآية بالقرب المعنوي دون الحسي و بظهور تناقض كلامه واثباته فيه القرب الحسي لله تعالى من العبد يظهر لك بطلانه عقلا وامارده نقلا فهو ان المفسرين اجمعوا على تفسير القرب في الآية بالقرب العلمي أو يحمل من المجاز المرسل فقد قالوا جميعا واللفظ لروح المعاني ونحن أقرب اليه أي المحتضر المفهوم من الكلام منكم والمراد بالقرب العلم وهو من اطلاق السبب وارادة المسبب فان القرب اقوى سبب للاطلاع والعلم وقال غير واحد المراد القرب علنا وقدرة أي نحن أقرب اليه في كل ذلك منكم حيث لا تعرفون من حاله الا ما تشاهدونه من آثار الشدة من غير ان تقفوا على كنهها وكيفيتها واسبابها الحقيقية ولان تقدرُوا على مباشرة دفعها الابهما لا ينجع شيئا ونحن المسئولون لتفاصيل أحواله بعلمنا وقدرتنا أو بملائكة الموت ولكن لا تبصرون أي لا تدركون كوننا أقرب اليه منكم لجهلكم بشؤوننا وقد علمت ان الخطاب والاستدراك من تنظرون السابق والابصار من البصر بالعين تجوز به عن الادراك أي لا تدركون كنه ما يجري عليه أو هو من البصيرة بالقلب وعلى هذا يمكن ان يكون استدراكا من تنظرون أو من أقرب اليه منكم لانسحاق المعنى على كل منهما وقيل اريد باقر بيته تعالى

منهم اقربية . رسله عز وجل أى ورسلا الذين يقبضون روحه ويعالجون
 اخرجاها اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرونهم اه وفي كل من هذه الالوجه
 الثلاثة كفاية فى الرد على ما استدلل به هذا القائل بالمعية الذاتية من ان قوله
 تعالى ولكن لا تبصرون دليل على ذلك اذ لو لم يرده لقال ولكن لا تعلمون
 ونحوه فبان من الالوجه الثلاثة ان الاستدراك امامن تنظرون ويكون
 حينئذ من البصر أو من اقرب اليه منكم ويكون حينئذ من البصيرة أو يكون
 المراد من الاقربية اقربية الملائكة الذين يقبضون الارواح اه (قلت)
 ويمكن عندي وهو ابلغ ان يكون من اقرب اليه منكم ويكون الابصار من البصر
 بالعين على وجه الاستعارة التخيلية فان كثيرا من الصفات الالهية جار
 عليها وهى ابلغ من التصريح قال فى فتح البارى نقلا عن الحافظ صلاح الدين
 العلائى ويتخرج كثير من احاديث الصفات على الاستعارة التخيلية وهى
 ان يشترك شيان فى وصف ثم يعتمد لوازم احدهما حيث تكون جهة
 الاشتراك وصفا فيثبت كماله فى المستعار بواسطة شئ آخر فيثبت ذلك
 فى المستعار مبالغة فى اثبات المشترك قال وبالجملة على هذه الاستعارة
 التخيلية يحصل التخلص من مهاوى التجسم اه وقال عياض كانت
 العرب تستعمل الاستعارة كثيرة اوهى ارفع ادوات بديع فصاحتها
 واما حازها ومنه قوله تعالى (جناح الذل) ومن هذا مخاطبة النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم
 ذلك تاه فمن اجزى الكلام على ظاهره افضى به الامر الى التجسيم ومن لم
 يتضح له وعلم ان الله تعالى منزه عن الذى يقتضيه ظاهرها اما ان يكذب
 نقلها واما ان يؤولها كان يقول مثلا استعار لعظيم سلطان الله تعالى
 وكبريائه وعظمته وجلاله المسانع إدراك ابصار البشر مع ضعفها لذلك

رداء الكبراء فإذا شاء تقوية ابصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيئته وموانع عظمته اه فانظر هذين الكلامين واستمسك بهما ترشد دائماً اه وبيان وجه الاستعارة في الآية هو ان الاقربية في الآية معنوية وهي مستعارة من الاقربية الحسية واثبت لها ما هو من لوازم الحسية وهو الابصار بالعين مبالغة في القرب المعنوي على حد قول الشاعر :

وإذا المنية انشبت اظفارها ۞ الفيت كل تيمة لا تنفع
فأثبتت الابصار بالعين للقرب المعنوي استعارة تخيلية وكقول الآخر
ولئن نطقت بشكر برك مفصحا ۞ فلسان حالي بالشكاية انطق

وأثبت اللسان للحال استعارة تخيلية والمستعار منه الحال هو الانسان المتكلم اه فقد علمت ان استدلال هذا القائل بالمعية الذاتية بهذه الآية غلط فاحش وما قيل من التفسير في هذه الآية مقول في قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) قال في روح المعاني ونحن أقرب اليه من حبل الوريد أى نعلم به وبأحواله لا يخفى علينا شيء من خفياته على انه اطلق السبب واريد المسبب لان القرب من الشيء في العادة سبب العلم به وبأحواله أو الكلام من باب التمثيل ولا مجال للحمله على القرب المكاني لتزهه سبحانه وتعالى عن ذلك وحبل الوريد مثل في فرط القرب كقولهم مقعد القابلة ومقعد الأزار وقال ذو الرمة على ما في الكشف والموت أدنى لى من حبل الوريد اه (واعلم انما ذكر من القرب في الايتين مذكور مثله في الاحاديث الصراح) وما قال أحد من علماء المسلمين بحمل القرب على ظاهرة من القرب المكاني وفيها ما هو أوضح في القرب المكاني من الايتين المذكورتين فقد أخرج الشيخان من رواية شريك بن عبد الله عن أنس حديث الاسراء وفي روايته فدنا الجبار رب العزة قذلى حتى كان منه قاب قوسين

أو أدنى الخ قال الخطابي ليس في صحيح البخارى حديث أشنع ظاهراً ولا أشنع مذاقاً من هذا الفصل فانه يقتضى تحديد المسافة بين أحد المذكورين وبين الآخر وتمييز مكان كل واحد منهما هذا الى ما فى التدلى من التشبيه والتمثيل له بالشئ الذى تعلق من فوق الى أسفل قال فمن لم يبلغه من هذا الحديث الا هذا القدر مقطوعاً عن غيره ولم يعتبره بأول القصة وآخرها اشتبه عليه وجهه ومعناه وكان قصاراه أما رد الحديث من أصله وأما الوقوع فى التشبيه وهما خطتان مرغوب عنهما وأما من اعتبر أول الحديث بآخره فانه يزول عنه الاشكال فانه مصرح فيهما بأنه كان رؤيا لقوله فى أوله وهو نائم وفى آخره فاستيقظ وبعض الرؤيا يضرب ليتأول على الوجه الذى يجب أن يصرف اليه معنى التعبير فى مثله وبعض الرؤيا لا يحتاج الى ذلك بل يأتى كالمشاهدة اه وهذا كلام حق ولا يعترض عليه بأن رؤيا الانبياء وحى كما فى الحديث الصحيح لان كونها وحياً لا يمنع من احتياج بعضها الى التعبير فقد ثبت أن بعض مرأى الانبياء يحتاج الى التعبير ومن ذلك قول الصحابة له صلى الله عليه وسلم فى رؤية القميص فما أولته به يارسول الله قال الدين وفى رؤية اللبن قال العلم الى غير ذلك لكنه أعنى الخطابي جزم بأن كونه فى المنام متعقب غير صحيح وقال انه حكاية يحكيها أنس من تلقاء نفسه لم يعزها الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا نقلها عنه ولا أضافها الى قوله وما قاله لا تأثير له فى رواية أنس لان أدنى أمره فيها أن يكون مرسل صحابى فأما أن يكون من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو عن صحابى تلقاها عنه ومثل ما اشتملت عليه لا يقال بالرأى فيكون لها حكم الرفع ولو كان لما ذكره تأثير لم يحمل حديث أحد روى مثل ذلك على الرفع أصلاً وهو خلاف عمل المحدثين قاطبة فالتعليل بذلك مردود اه

وقال الخطابي أيضا أن الذي وقع في هذه الرواية من نسبة التدلي للجبار عز وجل مخالف لعامة السلف والعلماء وأهل التفسير من تقدم منهم ومن تأخر قال وفيها أيضا لفظة أخرى تفرد بها شريك وهي قوله فعلا به فوق الخ يعني علا به جبريل الى الجبار تعالى فقال وهو مكانه يارب خفف عنا قال والمكان لا يضاف الى الله تعالى وإنما هو مكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في مقامه الاول الذي قام فيه قبل هبوطه اه قال في الفتح أما ما ذكره من مخالفة السلف والخلف لرواية شريك عن أنس في التدلي ففيه نظر لما أخرجه البيهقي عن محمد بن عمرو عن أبي سلبه عن ابن عباس في قوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى) قال دنا منه ربه وهذا سند حسن وهو شاهد قوى لرواية شريك وأما التأويل الاخير فتعين وليس في السياق تصريح باضافة المكان الى الله تعالى اه قلت ما ذكره مما روى عن ابن عباس من "لفظ دنا وقال انه شاهد لشريك ينفي عنه التفرد في روايته للتدلي غير ظاهر لان التدلي والدنو بينهما بون بعيد لان التدلي معناه النزول الى الشيء حتى يقرب منه والدنو معناه القرب وتأويل القرب بالقرب المعنوي كما يأتي قريبا أمر واضح وأما التدلي في جانب العزيز الجبار فستبشع جدا وقد ذكر العلماء في تأويل رواية شريك هذه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه دنا جبريل من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فتدلى أى تقرب منه وقيل هو على التقديم والتأخير أى تدلى فدنا لان التدلي سبب الدنو (الثاني) تدلى له جبريل بعد الاغتصاب والارتفاع حتى رآه متدليا كما رآه مرتفعا وهذا من آيات الله حيث أقدره على ان يتدلى في الهواء من غير اعتماد على شيء ولا تمسك بشيء (الثالث) دنا جبريل

فتدلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ساجدا لربه شكرا على ما أعطاه اه قلت وهذه الاقوال الثلاثة لا يمكن تفسير رواية شريك هذه بواحد منها لتصريحه فيها بنسبة الدنو والتدلى للجبار والاقوال الثلاثة مصرح فيها بنسبة الدنو والتدلى للنبي وجبريل عليهما الصلاة والسلام فالاحسن والاليق ان يفسرا بما فسرهما به عياض وغيره من العلماء مما هو مزيل لاشكالهما قال القاضي عياض في الشفا اضافة الدنو والقرب الى الله تعالى او من الله ليس دنو مكان ولا قرب زمان وانما هو بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ابانة تعظيم منزلته وشريف رتبته وبالنسبة الى الله عز وجل تأنيس لئيه واكرام له ويتأول فيه ما قالوه في حديث ينزل ربنا تبارك الى السماء وحديث من تقرب مني شبرا الا آتى قريبا ويأتى أيضا حديث النزول بعد وقد نقل القرطبي عن ابن عباس انه قال دنا الله سبحانه وتعالى قال والمعنى امره وحكمه قال وقيل تدلى الرفرف لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حتى جلس عليه ثم دنا محمد من ربه وقال غير عياض الدنو مجاز عن القرب المعنوي لاظهار عظيم منزلته عند ربه تعالى والتدلى طلب زيادة القرب (وقاب قوسين) بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عبارة عن لطف المحل وإيضاح المعرفة وبالنسبة الى الله تعالى اجابة سؤاله ورفع درجته اه هذا ما قاله العلماء في هذه الكلمات المتشابهة وما تجرأ أحد منهم على ان يفسر الدنو بالقرب الحقيقي مثل ما تجرأ عليه الرجل السابق القائل بالمعية الذاتية في تفسير الآيتين المتقدمتين بل تكلموا في الرواية المذكورة فيها هذه الالفاظ وقالوا أن شريكا تفرد بها كافر عن الخطابي وقال عبد الحق أيضا في الجمع بين الصحيحين زاد فيه يعنى شريكا زيادة مجهولة واتى فيه بالفاظ غير معروفة وقد روى الاسراء جماعة من الحفاظ

فلم يأت أحد منهم بما أتى به شريك وشريك ليس بالحافظ وسبق الى هذا ابو محمد بن حزم فقال لم نجد للبخارى ومسلم في كتابيهما شيئا لا يحتمل مخرجا الاحديثين غلبهما في تخريجها الوهم مع اتقانها وصحة معرفتها فذكر هذا الحديث وقال فيه الفاظ معجمة والآفة من شريك من ذلك قوله ان الجبار دنا فتدلى الخ ما نقله في فتح الباري وشريك حاصل امره أن العلماء يختلفون في امره فمنهم من وثقه ومنهم من ضعفه ومجموع ما خالفت فيه روايته غيره من المشهورين اثنتا عشرة مسألة أنظرها إن شئت في فتح الباري في كتاب التوحيد اه ومن الاحاديث المذكورة فيها القرب لله تعالى ما اخرجه الشيخان عن انس رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يرويه عن ربه عز وجل قال اذا تقرب العبد الى شبرا تقربت اليه ذراعا واذا تقرب الى ذراعا تقربت منه باعا واذا اتانى يمشى اتيته هرولة اه قال ابن بطال في هذا الحديث وصف سبحانه نفسه بانه يتقرب الى عبده ووصف العبد بالتقرب اليه ووصفه بالاتيان والهرولة كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز فحملها على الحقيقة يقتضى قطع المسافات وتدانى الاجسام وذلك في حقه تعالى محال فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته في كلام العرب فيكون وصف العبد بالتقرب اليه شبرا وذراعا واتيانه ومشيه معناه التقرب اليه بطاعته باداء مفترضاته ونوافله ويكون تقربه سبحانه من عبده وإتيانه والمشي عبارة عن اثابته على طاعته وتقربه من رحمته ويكون قوله اتيته هرولة آتاه ثوابي مسرعا ونقل عن الطبرى انه انما مثل القليل من الطاعة بالشبر منه والضعف من الكرامة والثواب بالذراع فجعل ذلك دليلا على مبلغ كرامته لمن ادمن على طاعته ان ثواب عمله له على عمله الضعف وأن

الكرامة مجاوزة حده الى ما يثيبه الله تعالى وقال ابن التين القرب هنا نظير ما تقدم في قوله تعالى (فكان قاب قوسين او ادنى) فان المراد به قرب الرتبة وتوفير الكرامة والهرولة كناية عن سرعة الرحمة اليه ورضى الله عن العبد وتضعيف الاجر وقال صاحب المشارق المراد بما جاء في هذا الحديث سرعة قبول توبة الله للعبد أو تيسير طاعته وتقويته عليها وتمام هدايته وتوفيقه والله اعلم وقال الراغب قرب العبد من الله التخصيص بكثير من الصفات التي يصح ان يوصف الله تعالى بها وان لم تكن على الحد الذي يوصف به الله تعالى نحو الحكمة والعلم والحلم والرحمة وغيرها وذلك يحصل بازالة القاذورات المعنوية من الجهل والطيش والغضب وغيرها بقدر طاقة البشر وهو قرب روحاني لا مدني وهو المراد بقوله اذا تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وقال الخطابي في مثل مضاعفة الثواب يقبل من اقبل نحو آخر قدر شبر فاستقبله بقدر ذراع قال ويحتمل ان يكون معناه التوفيق له بالعمل الذي يقربه منه وقال الكرماني لما قامت البراهين على استحالة هذه الاشياء في حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى من تقرب الي بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد في الطاعة ازيد في الثواب وان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق التائي تكون كيفية اتياني بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجع على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة أو الاستعارة او ارادة لوازمها اه فقد اطلعتك على ما قاله علماء السنة في معنى القرب في هذا الحديث فهل رأيت أحدا منهم جنح الى ما قاله هذا الرجل من القرب الحقيقي فانهم يجمعون على تنزيه الله تعالى عنه واتفاقهم على هذا كاف في بطلان ما استدل به من الآيتين المذكورتين على المعية

بالذات فلم يبق من بيان بطلان ما قاله فيما مر جلبه عنه الا قوله على انه يلزم من القول بان الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير معقول اه وهذا بطلانه أوضح من الشمس فان قائله فهم ان معنى المعية بالعلم انفصال الصفة عن الموصوف فقال ان هذا غير معقول وهو حقا غير معقول ولا يفهمه على هذا الوجه الابهيمى وهو قريب مما يأتى قريبا عن الفلاسفة ولو فهم وعلم أن المعنى الحاصل بصفات المعانى انما هو من جهة التعلق المبين معناه فى علم الكلام لا بنفسها هى حتى يتوهم منه فاسد العقل ما توهمه أو اغتقده هذا الرجل لما قال ما قال وقد ذكر أئمة السنة كلاما شافيا فى هذا المعنى يجب التنبيه عليه ليتعلق به كل موحد لله تعالى وهو ما ذكره فى فتح البارى عند قول البخارى فى كتاب التوحيد الظاهر على كل شىء علما مانصه : وشمل قوله كل شىء علم ما كان وما سيكون على سبيل الاجمال والتفصيل لان خالق المخلوقات كلها بالاختيار متصف بالعلم بهم والاقدار عليهم اما أولا فلان الاختيار مشروط بالعلم ولا يوجد المشروط دون شرطه وأما ثانيا فلان المختار للشىء لو كان غير قادر عليه لتعذر مراده وقد وجدت بغير تعذر فدل على انه قادر على ايجادها واذا تقرر ذلك لم يختص عليه فى تعلقه بمعلوم دون معلوم لوجوب قدمه المنافى لقبول التخصيص فثبت انه يعلم الكلليات لانها معلومات والجزئيات لانها معلومات ايضا ولانه يريد لايجاد الجزئيات والارادة للشىء المعين اثباتا ونفياً مشروطة بالعلم بذلك المراد الجزئى فيعلم المرثيات للرئين ورؤيتهم لها على الوجه الخاص وكذا المسموعات وسائر المدركات لما علم ضرورة من وجوب الكمال له واضداد هذه الصفات نقص والنقص ممتنع عليه سبحانه وتعالى وهذا

القدر كاف من الأدلة العقلية وضل من زعم من الفلاسفة انه سبحانه وتعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى لا الجزئى واحتجوا بامور فاسدة منها ان ذلك يؤدى الى محال وهو تغير العلم فان الجزئيات زمانية تتغير بتغير الزمان والاحوال والعلم تابع للمعلومات فى الثبات والتغير فيلزم تغير علمه والعلم قائم بذاته فتكون محال للحوادث وهو محال (والجواب أن التغير أنما وقع فى الاضافية) وهذا مثل رجل قام عن يمين الاسطوانة ثم عن يسارها ثم امامها ثم خلفها فالرجل هو الذى يتغير والاسطوانة بحالها فالله سبحانه وتعالى عالم بما كنا عليه امس وبما نحن عليه الآن وبما نكون عليه غدا وليس هذا خبرا عن تغير علمه بل التغير جار على أحوالنا وهو عالم فى جميع الاحوال على حد واحد اه وأما الأدلة السمعية على تعلق علمه تعالى بجميع المعلومات فالقرآن العظيم طافح بما ذكرناه مثل قوله تعالى (احاط بكل شيء علما) وقال (لا يغرب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ولا أصغر من ذلك ولا اكبر) وقال تعالى (اليه يرد علم الساعة وما تخرج من ثمرات من اكمامها وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه) وقال تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين) اه منه بحر وفه هذا ما يلزم وزيادة من ابطال كلام هذا الرجل واطلنا فى الزد عليه لاني لم ار احدا ممن يدعي الاسلام قال بقوله فعلمت أن أهل البدع والزيغ الذين حسن الشيطان لهم بنيات الطريق والمهاوى الحائدة عن سبيل التحقيق كالتجانية يتعلقون بها ولا يألون جهدا فى الانتصار والتعصب لها كما هو الواقع فابطلته غاية الابطال مع أن الذى يظهر من آخر كلام الشيخ عlish أن

هذا الرجل القائل بالمعية الذي هو الشيخ ابراهيم المواهبي رجع عما كان يقول أو ألغى افحاماً شديداً لقوله قال الشيخ ابراهيم فأتجراً أحد ان يدخل معه في ذلك العهد ثم قام الشيخ زكريا والشيخ برهان الدين والجماعة فقبلوا يده وانصرفوا فقول الشيخ ابراهيم هذا دال على رجوعه لما قاله الرجل او افحامه عن محاججته وكلام الرجل الذي اذعنوا له موافق لكلام أهل السنة والرجل هو الشيخ سيدي محمد المغربي الشاذلي شيخ الجلال السيوطي ونصر ماعزاه له الشيخ عليش انه قال لما ذكروا له المسألة تريدون علم ذلك ذوقاً أو سماعاً فقالوا سماعاً فقال معية الله تعالى اذلية ليس لها ابتداء وكانت الاشياء كلها ثابتة في علمه اذ لا يقيناً بلا بداية لانها متعلقة به تعلقاً يستحيل عليه العدم لاستحالة وجود علمه الواجب وجوده بغير معلوم واستحالة طريان تعلقه بها لما يلزم عليه من حدوث علمه تعالى بعد أن لم يكن وكما أن معيته تعالى اذلية كذلك هي ابدية ليس لها انتهاء فهو تعالى معها بعد حدوثها من العدم عيناً على وفق ما في العلم يقينا وهكذا يكون الحال اينما كانت في عوالم بساطتها وتركيبها واضافتها ونجريدتها من الازل الى مالا نهاية له فادهش الحاضرين بما قاله فقال لهم اعتقدوا ما قررته لكم في المعية واعتمدوه ودعوا ما ينافيه تكونوا منزهين لله تعالى حق التنزيه ومخلصين لعقولكم من شبهات التشبيه اه كلامه وهو في غاية الحسن والموافقة لاهل السنة فانه جعل المعية من تعلقات العلم ثابتة في الازل والذي هو ثابت في الازل لا بد أن يكون من صفاته القديمة اذ لا أزلي سوى ذاته تعالى وصفاته وكلامه مما يزيد إستحالة المعية بالذات بياناً لانها لو تكن اذلية بالعلم وكانت بالذات لزم أن تكون حادثة لحدوث المصحوب الذي هي حاصلة له وتكون مبتنية

ايضا لانتفاء المخلوقات الحاصلة لهم الصفة بالذات تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا آخر الكلام على استحالة المعية بالذات وهو كاف غاية الكفاية لمن أراد الله تعالى به الخير والبدعي لا يرجع عن بدعته الى يوم المصير والآآن اشرع في انجاز ما قدمته من ايضاح ما ذكر البخاري عن متشابه الصفات فقد ورد في الآيات والاحاديث الصحاح نسبة الوجه له تعالى والعين والاذن واليد واليمين والاصابع والقدم والشئ والذات والشخصية والغيرة والصعود والنزول والاستواء وغير ذلك مما سيدون ان شاء الله تعالى

(البحث الثاني بحث الوجه وما معه الى القدم)

فاقول الوجه وردت نسبته له في قوله تعالى (يريدون وجهه) وقوله تعالى (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى : وانما نطمعكم لوجه الله) وقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) وذكر البخاري حديث جابر بن عبد الله قال لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم) قال النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بوجهك فقال (او من تحت ارجلكم) فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بوجهك قال (او يلبسكم شيئا) فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا ايسر اه وحديث عبد الله بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال جنتان من فضة آتيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آتيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الارداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن اه وسياق الكلام ان شاء الله تعالى على هذا الحديث الاخير في بحث الرؤية وهي الخاتمة قال ابن بطال في هذه الآية أعني (كل شئ هالك الا وجهه) وحديث جابر أعوذ بوجهك دلالة على ان الله وجهها وهو من صفة ذاته وليس بمجارحة ولا كالوجوه التي نشاهدها من

المخلوقين كما نقول انه عالم ولا نقول انه كالعلماء الذين نشاهددهم وقال غيره دلت الآية على أن المراد بالترجمة الذات المقدسة ولو كانت صفة من صفات الفعل لشمها الهلاك كما شمل غيرها من الصفات وهو محال وقال الراغب أصل الوجه الجارحة المعروفة ولما كان الوجه أول ما يستقبل وهو أشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كل شيء وفي مبدئه وفي اشراقه فقل وجه النهار وقيل وجه كذا أي ظاهره وربما اطلق الوجه على الذات كقولهم كرم الله وجهه وكذا قوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله (كل شيء هالك الا وجهه) وقيل أن لفظ الوجه صلة والمعنى كل شيء هالك الا هو وكذا ويبقى وجه ربك وقيل المراد بالوجه القصد أي يبقى ما أريد به وجه الله وهذا مروي عن الثوري فإنه قال الا ما ابتغي به وجه الله الكريم من الاعمال الصالحة والقولان بان المراد به الذات او ما فعل لاجله يتخرجان على الخلاف في جواز اطلاق شيء على الله تعالى الآتي فمن اجازته قال الاستثناء متصل والمراد بالوجه الذات والعرب تعبر بالاشرف عن الجملة ومن يحز اطلاق شيء على الله تعالى قال هو منقطع أي لكن هو تعالى لم يهلك أو متصل والمراد بالوجه ما عمل لاجله وقال الكرماني قيل المراد بالوجه في الآية والحديث الذات أو الوجود أو لفظه زائد والوجه الذي لا كالوجه لاستحالة حمله على العضو المعروف فتعين التأويل أو التفويض ولو حمل الوجه على ما قاله بعض المشبهة من أنه صفة تختص باسم زائد على الذات كان المعنى أن ذاته تهلك الا وجهه اهـ وقال البيهقي تكرر ذكر الوجه في القرآن والسنة الصحيحة وهو في بعضها صفة ذات كقوله الارداء الكبرياء على وجهه الآتي شرحه في الخاتمة ان شاء الله تعالى وفي بعضها بمعنى من أجل كقوله (انما نطعمكم

لوجه الله (وفي بعضها بمعنى الرضى) كقوله يريدون وجهه) الا ابتغاء وجه
 ربه الاعلى : وليس المراد الجارحة جزما اه وفي القسطلانى فى الايمان عند
 حديث سعد بن أبى وقاص أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال أنك لن
 تنفق نفقة تبغى بها وجه الله تعالى الا اوجرت عليها حتى ما تجعل فى
 امرأتك اه ما نصه وجه الله من المتشابه وفيه مذهبان التفويض والتأويل
 قال العارف المحقق شمس الدين بن اللبان المصرى الشاذلي قد جاء
 ذكره فى آيات كثيرة فاذا أردت أن تعلم حقيقة مظهره من الصور فاعلم
 أن حقيقته من غمام الشريعة بارق نور التوحيد ومظهره من العمل وجه
 الاخلاص فاقم وجهك للدين الاية ويدل على أن وجه الاخلاص مظهره
 قوله تعالى (يريدون وجهه) وقوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله) وقوله
 عز وجل (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) والمراد بذلك الثناء بالاخلاص
 على أهله تعبيرا بارادة الوجه عن اخلاص النية وتنبها على أنه مظهر
 وجهه تعالى ويدل على أن حقيقة الوجه هو بارق نور التوحيد قوله
 عز وجل (ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا
 وجهه) أى الا نور توحيده اه وحاصل كلامه ان له معينين ما كان
 مرجعه الى الله تعالى لا دخل للاعمال فيه فالمراد به نور التوحيد وما
 كان منه مرجعه للاعمال فالمراد به الاخلاص اه وقد أطال فى روح
 المعانى الكلام عليه عند قوله تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك
 ذى الجلال والاكرام) واجدى ونفع قال وجه ربك أى ذاته عز وجل
 والمراد هو سبحانه وتعالى فالإضافة بيانية وحقيقة الوجه فى الشهاد
 الجارحة واستعماله فى الذات مجاز مرسى كاستعمال الانفس فى الايدي
 وهو مجاز شائع وقيل أصله الجهة واستعماله فى الذات من باب الكناية

وتفسيره بالذات هنا مبنى على مذهب الخلف القائلين بالتأويل وتعيين المراد في مثل ذلك دون مذهب السلف وفي الآية عند المؤولين كلام كثير منه ما سمعت وأقرب منه ما قيل وجهه تعالى الجهة التي امرنا عز وجل بالتوجه إليها والتقرب بها إليه سبحانه ومرجع ذلك العمل الصالح والله جل شأنه يقيه للعبد إلى أن يجازيه عليه ولذا وصف بالبقاء أو لانه بالقبول صار غير قابل للفناء لما أن الجزاء عليه قام مقامه وهو باق قلت تفسيره بالجهة التي امرنا بالتوجه إليها يدل عليه قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) أى تولوا وجوهكم في الصلاة فثم وجه الله أي قبلته التي رضىها اه مم قال وقيل وجهه سبحانه الجهة التي يليها الحق أى يتولاها بفضله ويفيضها على الشيء من عنده أى أن ذلك باق دون الشيء في حد ذاته فانه فان في كل وقت وقيل المراد بوجهه تعالى وجهه الممكن وهي جهة حيثية ارتباطه وانتسابه إليه تعالى والاضافة لادنى ملاسة فالممكن في حد ذاته أى اذا اعتبر مستقلا غير مرتبط بعلته أعني الوجود الحق كان معدوما لان ظهوره اما نشأ عن العلة ولولاها لم يك شيئا مذكورا (وقول العلامة البضاوى لو استقرت جهات الموجودات وتفحصت وجوها وجدتها بأسرها فانيّة في حد ذاتها الا وجه الله تعالى أى الوجه الذى يلى جهته سبحانه محمول على ذلك عند بعض المحققين وان كان قد فسر الوجه قبل ذلك بالذات) وللعلماء في تقرير كلامه اختلاف فمنهم من يجعل قوله لو استقرت الخ تنمة لتفسيره الاول ومنهم من يجعله وجهاء آخر وهو على الاول أخذ بالحاصل وعلى الثانى قيل يحتمل التطبيق على كل مذاهب الممكنات الموجودة وذلك انها أمام وجود حقيقة

بمعنى انها متصفة بالوجود اتصافا حقيقيا بان يكون الوجود زائدا عليها قائما بها وهو مذهب جمهور الحكماء والمتكلمين وأما موجودة مجازا وليس لها اتصاف حقيقى بالوجود بان يكون الوجود قائما بها بل اطلاق الموجود عليها كاطلاق الشمس على الماء واليه ذهب المتألهون من الحكماء والمحققون من الصوفية الا ان ذوق المتألهين ان علاقة المجازان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود الواجبي على وجوه مختلفة وانحاء شتى والطرق الى الله تعالى بعدد انقاس الخلاق فالوجود عندهم جزئى حقيقى قائم بذاته لا يتصور عروضة لشيء ولا قيامه به ومعنى كون الممكن موجودا انه مظهر له ويجلى ينجلي فيه نوره فالله نور السموات والارض والممكنات بمنزلة المرايا المختلفة التى تنعكس اليها اشعة الشمس وينصبغ كل منها بصبغ يناسبه ومذاق المحققين من الصوفية ان علاقة المجازانها بمنزلة صفات قائمة بذات الواجب سبحانه اذ ليس فى الوجود على مذاقهم ذوات متعددة بعضها واجب وبعضها ممكن بل ذات واحدة لها صفات متكررة وشئون متعددة وتجليات متعددة قل الله ثم ذرهم والمشهور انه لافرق بين المذاقين ووجه التطبيق على الاول ان يقال المراد من الوجه الذى يلى جهته تعالى هو الوجوب بالغير اذ الممكن وان كان موجودا حقيقة عند الجمهور لكن وجوده مستفاد من الواجب بالذات وجهه الاستفادة ليست هى الذات والاشياء آخر من الجهات والوجوه كالامكان والمعلومية والجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب وسائر الامور العامة لان كلامها جهته الحسة ومقتضى الفطرة. الامكانية البعيدة بمراحل عن الوجوب الذاتى المنافية له وانما جهة الشرف القرية المناسبة للوجوب الذاتى جهة الوجوب بالغير فهو وجه يلى جهة الواجب ويناسبه فى كونه وجوبا وان كان بالغير ولذا يعقبه فيضانه

الوجوب ولذا تسمعونهم يقولون الممكن مالم يجب لم يوجد ووجه التطبيق على الثاني ان يقال الوجه الذي يلي جهته تعالى هو تلك النسبة المخصوصة المصححة لاطلاق لفظ الوجود عليها ولو مجازا فالمعنى كل من عليها فان معدوم لا يصح ان يطلق لفظ الوجود عليه ولو مجازا الا باعتبار الوجه الذي يلي جهته تعالى أى النسبة المخصوصة الى حضرة وهى كونه مظهره سبحانه ووجه التطبيق على الثالث ان يقال المراد بالوجه الذى يلي جهته تعالى كونها شؤونات واعتبارات له تعالى فالمعنى كل من عليها معدوم من جميع الوجوه والاعتبارات الا من الوجه الذى يلي جهته سبحانه والاعتبار الذى يحصل مقيسا اليه عز وجل وهو كونه شأننا من شؤونه واعتبارا من اعتباراته جل شأنه اهـ بحروفه وقد جلبته برمته مع طولها فيه من التحرير الذى لم اراه مجموعا فى هذا المعنى الذى يعبر عنه عند الصوفية ومن سار سيرهم بوحدة الوجود وفى روح المعانى عند قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) أى الا ذاته عز وجل وذلك لان وجود ما سواه سبحانه لكونه ليس ذاتيا بل مستندا الى الواجب تعالى فى كل آن قابل للعدم وعرضة له فهو كلا وجود وهذا ما اختاره غير واحد من الاجلة والكلام عليه من قبل التشبييه البليغ والوجه بمعنى الذات مجاز مرسل وهو مجاز شائع وقد يختص بما شرف من الذوات وقد يعتبر ذلك هنا ويجعل نكتة للعدول عن الاياها الى ما فى النظم الجليل وفى الآيات بناء على ما هو الاصل من ان اتصال الاستثناء دليل على صحة اطلاق الشئ عليه جل وعلا ويأتى الكلام على هذا مستوفى أن شاء الله تعالى ثم ذكر بعضا مما مر قريبا الى أن قال والسلف يقولون الوجه صفة تثبتها لله تعالى ولا نشتغل بكيفيتها ولا بتاويلها بعد تنزيهه عز وجل عن الجارجة اهـ وقال ايضا عند قوله تعالى (فاينما تولوا فثم وجه الله) مانصه الوجه الجهة كالوزن والزنة واختصاص الاضافة باعتبار كونها

مامورا بها وفيها رضاه سبحانه والى هذا ذهب الحسن ومقاتل ومجاهد وقتادة وقيل الوجه بمعنى الذات مثله فى قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه الا انه جعل هنا كناية واطلاقه بما يفعل هناك وقال ابو منصور بمعنى الجاه ويؤول الى الجلال والعظمة والجملة على هذا اعتراض لتسليّة قلوب المؤمنين بجل الذكر والصلاة فى جميع الارض لا فى المساجد خاصة وفى الحديث الصحيح جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وغيره عليه الصلاة والسلام لم تبج له الصلاة فى غير البيع والكنائس وصلاة عيسى عليه السلام فى اسفاره فى غيرها كانت عن ضرورة ومن الناس من قال الآية توطئة لنسخ القبلة وتنزيه للمعبود ان يكون فى حيز وجهة والا لكانت أحق بالاستقبال وهي محمولة على العموم غير مختصة بحال السفر أو حال التحرى والمراد باينما أى جهة وبالوجه الذات ووجه الارتباط حيثئذ انه لما جرى ذكر المساجد سابقا أورد بعدها تقريرا حكم القبلة على سبيل الاعتراض وادعى بعضهم أن هذا اصح الاقوال اه هذا ما قيل فى تأويل الوجه عند المؤولين وقس عليه كل ما جاء فيه ذكر الوجه من الآيات والاحاديث اه (واما العين) فقد قال البخارى فى صحيحه باب قول الله تعالى ولتصنع على عيني تغذى وقوله تعالى تجرى باعيننا وقال تعالى ان اصنع الفلك باعيننا وقال تعالى واصبر لحكم ربك فانك باعيننا وذكر البخارى فى هذا الباب حديثين (الاول) عن عبد الله ابن عمر قال ذكر الدجال عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله لا يخفى عليكم ان الله ليس بأعور وأشار بيده الى عينه وان المسيح الدجال أعور عين اليمنى كان عينه عنبة طافية (والثانى) عن أنس رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما بعث الله من نبي الا أنذر

قومه الاعور الكذاب انه أعور وان ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه كافر اه أما الآيات فقد قال في روح المعاني عند قوله تعالى ولتصنع على عيني أى بمرأى منى وهو استعارة تمثيلية للحفظ والصون فان المصون يجعل بمرأى والصنع الاحسان قال النحاس يقال صنعت الفرس اذا أحسنت اليه والمعنى وليفعل بك الصنعة والاحسان وترى بالحنو والشفقة وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعى الرجل الشيء بعينه اذا اعتنى به ويجعل ذلك تمثيلا يندفع ما قاله الواحدى من أن تفسير على عيني بما تقدم صحيح ولكن لا يكون فى ذلك تخصيص لموسى عليه السلام فان جميع الاشياء بمرأى من الله تعالى على أنه قد يقال هذا الاختصاص للتشريف كاختصاص عيسى عليه السلام بكامة الله تعالى والكعبة بيت الله تعالى مع ان الكل موجود بكن وكل البيوت بيت الله سبحانه وقال قتادة المعنى لتغذى على محبتي وارادتي وهو اختيار أبى عبيدة وابن الانبارى وزعم الواحدى أنه الصحيح اه وقال أيضا عند قوله تعالى فانك باعيننا أى فى حفظنا وحراستنا فالعين مجاز عن الحفظ ويتجوز بها أيضا عن الحافظ وهو مجاز مشهور وفى الكشف هو مثل أى بحيث نراك ونكلوك وجمع العين هنا لضافته الى ضمير الواحد ولوح الزخشرى فى سورة المؤمنين الى أن فائدة الجمع الدلالة على المبالغة فى الحفظ كان معه من الله تعالى حفاظا يكوّنه باعينهم وقال العلامة الطيىبى أنه أفرد هنالك لافراد الفعل وهو كلاء موسى عليه السلام وهنا لما كان لتصوير الحبيب على المكاييد ومشاق التكاليف والطاعات ناسب الجمع لانها أفعال كثيرة كل منها يحتاج الى حراسة منه عز وجل اه قال الالوسى ومن نظر بعين بصيرته علم من الآيتين الفرق بين الحبيب والكلم عليها أفضل الصلاة

وأكمل التسليم اه (قلت) يرد على هذا قوله أن اصنع الفلك باعيننا في حق نوح عليه السلام وليس مجزوما بفضل نوح على موسى بل الذي قاله السيوطي في الكوكب الساطع ان الذي يلي نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم في الفضل ابراهيم ثم موسى ثم نوح ثم عيسى عليهم السلام ونصه يليه ابراهيم ثم موسى ونوح والروح الكريم عيسى : الخ وتبعه على هذا كثير من العلماء اه وقال ايضا عند قوله تعالى تجري باعيننا اى برأى منا وكفى به عن الحفظ أي تجري في ذلك الماء بحفظنا وكلاءنا وقيل بأوليائنا يعنى نوحا عليه السلام ومن آمن معه يقال مات عين من عيون الله تعالى أى ولي من أوليائه سبحانه وقيل باعين الماء التى فجرناها وقيل بالحفظة من الملائكة عليهم السلام سماهم أعينا وأضافهم اليه جل شانه والاول أظهر اه هذا ما قيل في تفسير هذه الآيات وفي فتح البارى عند الحديثين السابقين قال الراغب العين الجارحة ويقال للحافظ للشئ المراعى له عين ومنه فلان بعيني أى أحفظه ومنه قوله تعالى أو اصنع الفلك باعيننا أى نحن نراك ونحفظك ومثله تجري باعيننا وقوله ولتصنع على عيني أى بحفظي قال وتستعار العين لمعان كثيرة وقال ابن بطل احتجت المجسمة بهذا الحديث وقالوا في قوله وأشار يده الى عينه دلالة على ان عينه كسائر العيون وتعقب باستحالة الجسمية عليه لان الجسم حادث وهو قديم فدل على ان المراد نفي النقص عنه واخرج أبو داود بسند قوى على شرط مسلم من رواية أبي يونس عن أبي هريرة رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأها يعنى قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى أهلها الى قوله تعالى ان الله كان سميعا بصيرا ويضع اصبعيه قال أبو يونس وضع أبو هريرة إبهامه على اذنه والتى تليها على عينه قال البيهقي واراد بهذه تحقيق اثبات السمع والبصر لله ببيان محلها

من الانسان يريد ان له سمعا وبصرا لان المراد به العلم فلو كان المراد به العلم لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزّه عن مشابهة المخلوقين وقال البيهقي أيضا منهم من قال العين صفة ذات كما مر في الوجه ومنهم من قال المراد بالعين الرؤية فعلى هذا فقوله ولتصنع على عيني أى لتكون بمرأى منى وكذا قوله واصبر لحكم ربك فانك باعيننا أى بمرأى منا والنون للتعظيم ومال الى ترجيح الاول لانه مذهب السلف ويتأيد بما وقع في الحديث وأشار بيده فان فيه ايماء الى الرد على من يقول معناها القدرة صرح بذلك قول من قال أنها صفة ذات وقال ابن المنير وجه الاستدلال على اثبات العين لله تعالى من حديث الدجال من قوله ان الله ليس باعور من جهة ان العور عرفا عدم العين وضد العور ثبوت العين فلما نزعتم هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لاعلى معنى اثبات الجارحة قال ولاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة اقوال أخذها انها صفة ذات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثاني ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له اخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لو لا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى قال الطبيب هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجود تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره

ومن المحال ان يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه ويتزل عليه اليوم اكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما تجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حصه على التبليغ عنه بقوله فليبلغ الشاهد الغائب حتى نقلوا اقواله وافعاله واحواله وصفاته وما فعل بحضرتة فدل على انهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذي اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقين بقوله تعالى ليس كمثل شيء وهو السميع البصير فمن اوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سيلهم اه قال في الفتح لم أر في كلام أحد من الشراح في حل هذا الحديث يعني حديث الدجال على معنى خطرلى فيه اثبات التنزيه وحسم مادة التشبيه عنه وهو ان الاشارة الى عينه صلى الله تعالى عليه وسلم انما هي بالنسبة الى عين الدجال فانها كانت صحيحة مثل هذه ثم طرأ عليها النقص ولم يستطع دفع ذلك عن نفسه اه قلت هذا المعنى الذى قال انما يصح لو كانت الاشارة منه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ذكر عين الدجال والامر ليس كذلك ولعل هذا هو الذى حمل العلماء على عدم ذكر هذا المعنى في الحديث والحق في معنى الاشارة مأمور عن البيهقي من قوله وأراد بهذه الخ اه ثم قال وقد سئلت هل يجوز لقارئ هذا الحديث ان يصنع كما صنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاجبت وبالله التوفيق انه ان حضر عنده من يوافقه على معتقده وكان يعتقد تنزيه الله تعالى عن صفات الحدوث وأراد الناسى محضاً جاز والاولى به الترك خشية ان يدخل على من يراه شبهة التشبيه تعالى الله عن ذلك اه قلت ما قاله من ان الاولى به الترك صحيح حسن متعين ولا سيما في هذا الزمان الفاسد الذى كثرت فيه الملاحظة ولا يعترض بفعله صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك لان الحاضر له عليه الصلاة والسلام الصحابة رضی الله تعالى عنهم ومعلوم

ان عندهم من اليقين مالا يخاف عليهم معه دخول شبهة التشبيه اه ثم اذا علمت ما قاله أئمة السنة من التفويض والتأويل في العين المذكورة في الآيات والاحاديث فاعلم ان ذلك غير مناف ولا معارض لكونه تعالى (سميعا بصيرا لثبوت الوصفين له بالادلة القطعية) لقوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا وقوله تعالى انه هو السميع البصير وقوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك وقوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة الى غير ذلك من الآيات الكثيرة وورد في ذلك احاديث كثيرة جدا منها ما أخرجه البخاري عن عائشة تعليقا قالت الحمد لله الذي وسع سمعه الاصوات فانزل الله تعالى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وزاد احمد وغيره بعد قولها الاصوات لقد جاءت المجادلة الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تكلمه في جانب البيت ما سمع ما تقول فانزل الله الآية ومرادها بهذا النفي مجموع القول لان في رواية أبي عبيدة بن معن اني لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى على بعضه وهي تشتكي زوجها وهي تقول أكل شباني ونثرت له بطنى حتى اذا كبرت سني وانقطع ولدى ظاهر مني فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الآيات قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها واخرج أبو داود وصححه ابن حبان ظاهر مني زوجي اوس ابن الصامت وهذا اصح ما قيل في تسميتها وتسمية زوجها وقيل فيهما غير ذلك ومنها ما أخرجه البخاري أيضا عن أبي موسى قال كنا مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في سفر فكنا اذا علونا كبرنا فقال اربعوا على أنفسكم فانكم لاتدعون اصم ولا غائبا تدعون سميعا بصيرا قريبا ثم أتى على وأنا أقول في نفسي لاحول ولا قوة الا بالله فقال لي يا عبد الله بن قيس قل لاحول ولا قوة الا بالله فانها كنز من كنوز الجنة أو قال الادالك اه ومنها

ما أخرجه البخارى أيضا عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت قال النبى صلى الله
 تعالى عليه وسلم ان جبريل عليه السلام نادانى قال ان الله قد سمع قول
 قومك وما ردوا عليك ومنها ما أخرجه البخارى أيضا عن عبد الله بن عمر
 رفعه لا ينظر الله الى من جرثوبه خيلاء وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رفعه
 ان الله لا ينظر الى صوركم وأموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم وفى حديث
 أبى جري الجهمى رفعه ان رجلا من كان قبلكم لبس بردتين يتبختر فيهما
 فنظر الله اليه فمقته وورد فى السمع قول المصلى سمع الله لمن حمده وسنده
 صحيح متفق عليه بل مقطوع بمشروعيته فى الصلاة وفى فتح البارى قال ابن
 بطال غرض البخارى فى هذا الباب الرد على من قال ان معنى سميع بصير
 عليم قال ويلزم من قال ذلك ان يسويه بالاعمى الذى يعلم ان السماء خضراء
 ولا يراها والاصم الذى يعلم ان فى الناس اصواتا ولا يسمعها ولا شك
 ان من سمع وابصر ادخل فى صفة الكمال من انفرد بأحدهما دون الآخر
 فصح ان كونه سميعا بصيرا يفيد قدرا زائدا على كونه عليمًا وكونه سميعا
 بصيرا يتضمن انه يسمع بسمع ويصير بصير كما تضمن كونه عليمًا انه يعلم
 بعلم ولا فرق بين اثبات كونه سميعا بصيرا وبين كونه ذاسمع وبصر قال
 وهذا قول أهل السنة قاطبة واحتج المعتزلى بان السمع ينشأ عن وصول
 الهواء المسموع الى العصب المفروش فى أصل الصماخ والله منزّه عن
 الجوارح واجيب بأنها عادة اجراها الله تعالى فيمن يكون حيا فيخلقه الله
 عند وصول الهواء الى المحل المذكور والله سبحانه وتعالى يسمع
 المسموعات بدون الوسائط وكذا يرى المريئات بدون المقابلة وخروج
 الشعاع فذات البارى مع كونه حيا موجودا لا تشبه الذوات فكذلك
 صفات ذاته لا تشبه الصفات وقال البيهقى فى الانشاء والصفات السميع

من له سمع يدرك به المسموعات والبصير من له بصر يدرك به المراتب وكل منهما في حق الباري صفة قائمة بذاته وقد افادت الآية والاحاديث الرد على من زعم انه سميع بصير بمعنى عليم وقد مر ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة من الإشارة الى الاذن والعين اه وفي ابن حجر أيضا عند حديث أنى موسى السابق انكم لاتدعون أصم ولا غابيا قال الكرمانى لوجاءت الرواية لاتدعون أصم ولا أعشى لسكان أظهر في المناسبة لكنه لما كان الغائب كالأعشى في عدم الرؤية نفي لازمه ليكون ابلغ واشمل وزاد في الحديث قريبا لان البعيد وان كان بمن يسمع ويبصر لكنه لبعده قد لا يسمع ولا يبصر وليس المراد قرب المسافة لانه منزّه عن الحلول كما لا يخفى ومناسبة الغائب ظاهرة من أجل النهى عن رفع الصوت قال ابن بطال في هذا الحديث نفي الآفة المانعة من السمع والآفة المانعة من النظر وإثبات كونه سميعا بصيرا قريبا يستلزم ان لاتصح اضداد هذه الصفات عليه وفيه أيضا عند حديث عائشة ان جبريل عليه السلام الخ قال الكرمانى المقصود من هؤلاء الاحاديث اثبات صفتي السمع والبصر وهما صفتان قديمتان من الصفات الذاتية وعند حدث المسموع والمبصر يقع التعلق وأما المعتزلة فقالوا انه سميع يسمع كل مسموع و بصير يبصر كل مبصر فادعوا انها صفتان حادثتان وظواهر الآيات والاحاديث ترد عليهم ويان لزوم حدوث الصفتين على قولهم هو انهم نفوا ان تكون لله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وانه يتجدد له السمع والبصر عند تجدد المسموع والمبصر تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا واعلم ان المعتزلة محجوجون في نفهم لصفات الله تعالى القديمة بالاحاديث الكثيرة المتواترة والآيات المحكمة ولكن اعماهم الله عن ذلك فمأهوه حجة عليهم ما أخرجه البخارى عن

عائشة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث رجلا على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال سلوه لاي شيء يصنع ذلك فسألوه فقال لانها صفة الرحمن وأنا أحب ان أقرأها فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أخبروه ان الله يحبها قال ابن التين انما قال أنها صفة الرحمن لان فيها اسماء وصفاته واسماؤه مشتقة من صفاته وقال غيره يحتمل ان يكون الصحابي المذكور قال ذلك مستندا لشيء سمعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أما بطريق النصوصية وأما بطريق الاستنباط وقد أخرج البيهقي في كتاب الاسماء والصفات بسند حسن عن ابن عباس ان اليهود أنوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا له صف لنا ربك الذي تعبد فانزل الله عز وجل قل هو الله أحد الخ فقال هذه صفة ربي عز وجل وعن أبي بن كعب قال قال المشركون للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم انسب لنا ربك فنزلت سورة الاخلاص الحديث وهو عند ابن خزيمة في كتاب التوحيد وصححه الحاكم وفيه انه ليس شيء يولد الا يموت وليس شيء يموت الا يورث والله لا يموت ولا يورث ولم يكن له شبه ولا عدل وليس كمثل شيء قال البيهقي معنى قوله ليس كمثل شيء ليس كهو شيء قاله أهل قال ونظيره قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به يريد بالذي آمنتم به وهي قراءة ابن عباس قال والكاف في قوله تعالى كمثل للتأكيدي فنفى الله عنه المثلية بآكد ما يكون من النفي وأنشد لورقة بن نوفل في عمرو بن زيد بن نفيل من آيات ودينك دين ليس دين كمثل هـ ثم اسند عن ابن عباس في قوله تعالى وله المثل الاعلى يقول ليس كمثل شيء وفي قوله هل تعلم له سميا هل تعلم له شها أو مثلا ويأتي الكلام مستوفى على آية ليس كمثل شيء في آخر الحاتمة ثم قال وفي حديث

الباب حجة لمن أثبت أن الله صفة وهو قول الجمهور وشذابن حزم فقال هذه لفظة اصطلاح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم ولم تثبت عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه فان اعترضوا بحديث الباب فهو من افراد سعيد بن أنى هلال وفيه ضعف قال وعلى تقدير صحته فقل هو الله صفة الرحمن كما جاء في هذا الحديث ولا يزداد عليه بخلاف الصفة التي يطلقونها فانها في لغة العرب لا تطلق الا على جوهر أو عرض كذا قال وهو باطل فسعيد متفق على الاحتجاج به فلا يلتفت لتضعيفه له وكلامه الاخير مردود باتفاق الجميع على اثبات الاسماء الحسنى قال الله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقال بعد ان ذكر منها جملة في آخر سورة الحشر له الاسماء الحسنى والاسماء المذكورة فيها بلغة العرب صفات في اثبات اسمائه اثبات صفاته لانه اذا ثبت انه سمي مثلاً فقد وصف بصفة زائدة على الذات وهي صفة الحياة ولولا ذلك لوجب الاختصار على ما ينبىء عن وجود الذات فقط وقد قال سبحانه وتعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون فنزه نفسه عما يصفونه به من صفة النقص ومفهومه ان وصفه بصفة البكال مشروع وقد قسم البيهقي وجماعة من ائمة السنة جميع الاسماء المذكورة في القرآن وفي الاحاديث الصحيحة على قسمين أحدهما صفات ذاته وهي ما استحقته فيما لم يزل ولا يزال والثاني صفات فعله وهي ما استحقته فيما لا يزال دون الازل قال ولا يجوز وصفه الابما دل عليه الكتاب والسنة الصحيحة الثابتة أو اجمع عليه ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل كالحياة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام من صفات ذاته وكالخلق والرزق والاحياء والامامة والعفو والعقوبة من صفات فعله ومنه ما ثبت بنص الكتاب والسنة كالوجه واليد والعين من

صفات ذاته وكالاتواء والنزول والمجىء من صفات فعله فيجوز اثبات هذه الصفات له لثبوت الخبر بها على وجه ينفي عنه التشبيه فصفة ذاته لم تزل موجودة بذاته ولا تزال وصفة فعله ثابتة عنه ولا يحتاج في الفعل الى مباشرة انما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقال القرطبي في المفهم اشتملت قل هو الله احد على اسمين يتضمنان جميع أوصاف الكمال وهما الاحد والصد فانهما يدلان على احدية الذات المقدسة الموصوفة بجميع أوصاف الكمال (فان الواحد والاحد وان رجعا الى أصل واحد فقد افترقا استعمالا وعرفا) فالاحدية راجعة الى نفى التعدد والكثرة والواحد الى أصل العدد من غير تعرض لنفى ماسواه فالاحدي ثبت مدلوله ويتعرض لنفى ماسواه ولهذا يستعملونه في النفي ويستعملون الواحد في الاثبات يقال ماريت أحدا ورايت واحدا فالاحد في اسماء الله تعالى مشعر بوجوده الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره وأما الصد فانه يتضمن جميع أوصاف الكمال لان معناه الذي انتهى سودده بحيث يصمد اليه في الحوائج كلها وهو لا يتم حقيقة الله وقال ابن دقيق العيد قوله لانهما صفة الرحمن يحتمل ان يكون مراده ان فيها ذكر صفة الرحمن كما لو ذكر وصف فعبر عن الذكر بانه الوصف وان لم يكن نفس الوصف ويحتمل غير ذلك الا انه لا يختص ذلك بهذه السورة لكن لعل تخصيصها بذلك لانه ليس فيها الا صفات الله تعالى فاخصت بذلك دون غيرها وقوله في الحديث اخبروه ان الله يحبه قال ابن دقيق العيد يحتمل ان يكون سبب محبة الله تعالى له محبته لهذه السورة ويحتمل ان يكون لما دل عليه كلامه لان محبته لذكر صفات الرب دالة على صحة اعتقاده قال المازري ومن تبعه (محبة الله تعالى لعباده ارادته ثوابهم وتعيمهم) وقيل هي نفس الاثابة والتنعيم ومحبتهم له

لا يبعد فيها الميل منهم اليه وهو مقدس عن الميل وقيل محبتهم له استقامتهم على طاعته والتحقيق ان الاستقامة ثمرة المحبة وحقيقة المحبة له ميلهم اليه لاستحقاقه سبحانه المحبة من جميع وجوهها اه وفيه نظر لما فيه من الاطلاق في موضع التقيد وقال ابن التين معنى محبة المخلوقين لله ارادتهم ان ينفعهم وقال القرطبي في المفهم محبة الله لعبده تقريبه له واكرامه وليست بميل ولا غرض كما هي من العبد وليست محبة العبد لربه نفس الارادة بل هي شيء زائد عليها فان المرء يجد من نفسه أنه يحب ما لا يقدر على اكتسابه ولا على تحصيله والارادة هي التي تخصص الفعل ببعض وجوهه الجائزة ويمحس من نفسه أنه يحب الموصوفين بالصفات الجميلة والافعال الحسنة كالعلماء والفضلاء والكرماء وان لم تتعلق له بهم ارادة مخصصة والاصح الفرق فانه تعالى محبوب لمحبيه على حقيقة المحبة كما هو معروف عند من رزقه الله تعالى شيئا من ذلك فנסأل الله تعالى ان يجعلنا من محبيه المخلصين وقال البيهقي المحبة والبغض عند بعض أصحابنا من صفات الفعل فمعنى محبته اكرام من أحبه ومعنى بغضه اهاتته وأما ما كان من المدح والذم فهو من قوله وقوله من كلامه وكلامه من صفات ذاته فيرجع الى الارادة فمحبة الخصال المحمودة وفاعلها يرجع الى ارادته اكرامه وبغضه الخصال المذمومة وفاعلها يرجع الى ارادته اهاتته اه وبحسب المحبة طويل وقد تكفل به القاضي عياض في الشفا ثم ترجم البخاري فقال باب قول الله تبارك وتعالى (قل أدعوا الله أو ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى) ثم اخرج فيه حديث جرير بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرحم الله من لا يرحم الناس وحديث أسامة بن زيد في قصة ولد بنت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورضي عنها قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ جاءه رسول احدى

بناته تدعوه الى ابنها في الموت فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ارجع
 فاخبرها أن الله ما أخذ وله ما أعطى وكل شيء عنده بأجل مسمى فرها
 فلتصبر ولتحتسب فاعادت الرسول أنها أقسمت ليأتيها فقام النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم وقام معه سعد بن عباد و معاذ بن جبل فدفع الصبي اليه
 ونفسه تقعقع كأنها في شن ففاضت عيناه فقال له سعد يا رسول الله ما هذا
 فقال هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده وإنما يرحم الله من عباده الرحماء
 اه قال ابن بطال غرض البخارى في هذا الباب اثبات الرحمة وهي من
 صفات الذات فالرحمن وصف وصف الله تعالى به نفسه وهو مضمن
 لمعنى الرحمة كما تضمن وصفه بأنه عالم معنى العلم الى غير ذلك قال والمراد
 برحمته ارادته نفع من سبق في علمه أنه ينفعه قال وأسماؤه كلها ترجع
 الى ذات واحدة وان دل كل واحد منها على صفة من صفاته يختص الاسم
 بالدلالة عليها وأما الرحمة التي جعلها في قلوب عباده فهي من صفات الفعل
 وصفها بأنه خلقها في قلوب عباده وهي رقة على المرحوم وهو سبحانه
 وتعالى منزّه عن الوصف بذلك فتأول بما يليق به وقال ابن التين الرحمن
 والرحيم مشتقان من الرحمة وقيل هما اسمان من غير اشتقاق وقيل يرجعان
 الى معنى الارادة فرحمته ارادته تنعيم من يرحمه وقيل راجعان الى تركه عقاب
 من يستحق العقوبة وقال الحلیمی معنى الرحمن انه مزيج العلل لانه لما
 أمر بعبادته بين حدودها وشروطها فبشر وانذر وكلف ما تحمله بنيتهم
 فصارت العلل عنهم مزاحة والحجج منهم منقطعة ومعنى الرحيم انه الميثب
 على العمل فلا يضيع لعامل احسن عملا بل يثيب العامل بفضل رحمته
 اضعاف عمله وقال الخطابي ذهب الجمهور الى ان الرحمن مأخوذ من الرحمة
 مبنى على المبالغة ومعناه ذو الرحمة لانظير له فيها ولذلك لا يثنى ولا يجمع

واحتج له البيهقي بحديث عبد الرحمن بن عوف في السنن مرفوعا انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي وكذا حديث الرحمة الذي اشتهر بالمسلسل بالاولية اخرجه البخاري في التاريخ وأبوداود والترمذي والحاكم من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص بلفظ الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء ثم قال الخطابي فالرحمن ذو الرحمة الشاملة للخلق والرحيم فعيل بمعنى فاعل وهو خاص بالمؤمنين قال الله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيما) وأورد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال الرحمن والرحيم اسمان رقيقان احدهما ارق من الآخر وعن مقاتل انه نقل عن جماعة من التابعين مثله وزاد فالرحمن بمعنى المترحم والرحيم بمعنى المتعطف ثم قال الخطابي لا معنى لدخول الرفة في شيء من صفات الله تعالى وكان المراد بها اللطف ومعناه الغموض لا الصغر الذي هو من صفات الاجسام والحديث المذكور عن ابن عباس لا يثبت لانه من رواية السكلي والسكلي متروك وكذلك مقاتل ونقل البيهقي عن الحسين بن الفضل البجلي انه نسب راوى حديث ابن عباس الى التصحيف وقال انما هو الرفيق بالفاء وقواه البيهقي بالحديث الذي اخرجه مسلم عن عائشة مرفوعا أن الله رفيق يحب الرفق ويعطي عليه ما لا يعطى على العنف واورده شاهدان حديث عبد الله بن مغفل ومن طريق عبد الرحمن بن يحيى ثم قال والرحمن خاص في التسمية عام في الفعل والرحيم عام في التسمية خاص في الفعل واستدل بهذه الآية على أن من حلف باسم من اسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم انعقدت يمينه وعلى أن الكافر اذا اقر بالوحدانية للرحمن مثلا حكم باسلامه وقد خص الحليمي من ذلك ما يقع به الاشتراك كما لو قال الطبايعي لا اله الا المحيي المميت فانه

لا يكون مؤمنا حتى يصرح باسم لا تأويل فيه ولو قال من ينسب الى التجسيم من اليهود لا اله الا الذي في السماء لم يكن مؤمنا كذلك الا أن كان عاميا لا يفقه معنى التجسيم فيكتفى منه بذلك كما في قصة الجارية التي سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انت مؤمنة قالت نعم قال فاين الله قالت في السماء قال اعتقها فانها مؤمنة وهو حديث صحيح اخرجه مسلم قلت وسيأتي الكلام مستوفى عليه في بحث الاين ثم قال وان من قال لا اله الا الرحمن حكم باسلامه الا ان عرف انه قال ذلك عنادا وسمى غير الله رحمانا كما وقع لاصحاب مسيلة الكذاب قال الحلبي ولو قال اليهودى لا اله الا الله لم يكن مؤمنا حتي يقر بانه ليس كمثل شيء ولو قال الوثني لا اله الا الله وكان يقران الصنم يقر به الى الله تعالى لم يكن مؤمنا حتي يتبرأ من عبادة الصنم اهـ (ثم اعلم أن البخارى في كتاب التوحيد يسوق الاحاديث التي وردت في الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها في باب ويؤيده بآية من القرآن كما فعل في هذا الباب) وذلك للاشارة الى خروجها عن اخبار الاحاد علي طريق النزول في ترك الاحتجاج بها في الاعتقادات وان من انكرها خالف الكتاب والسنة جميعا وقد اخرج ابن ابي حاتم في كتاب الرد علي الجهمية بسند صحيح عن سلام بن ابي مطيع وهو شيخ شيوخ البخارى بانه ذكر المبتدعة فقال ويلهم ماذا ينكرون من هذه الاحاديث والله ما في الحديث شيء الا وفي القرآن مثله يقول الله تعالى (ان الله سميع بصير ويحذركم الله نفسه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وكلم الله موسى تكليما الرحمن علي العرش استوى) ونحو ذلك فلم يزل أي سلام بن ابي مطيع يذكر الآيات من العصر الى غروب الشمس وكأنه لمح في هذه الترجمة

بهذه الآية الى ماورد في سبب نزولها وهو ماخرجه ابن مردويه بسند ضعيف عن ابن عباس ان المشركين سمعوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو بالله يارحم فقالوا كان محمد يأمرنا بدعاء إله واحد وهو يدعو إلهين فنزلت واخرج عن عائشة بسند آخر نحوه اه ثم اتكلم على الحديثين المذكورين في الترجمة الاول حديث جرير من لا يرحم لا يرحم وفي رواية لمسلم من لا يرحم الناس لا يرحمه الله قال ابن أبي جمرة يحتمل ان يكون المعنى من لا يرحم غيره بأى نوع من الاحسان لا يحصل له الثواب كما قال تعالى (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) ويحتمل ان يكون المراد من لا تكون فيه رحمة الايمان في الدنيا لا يرحم في الآخرة أو من لا يرحم نفسه بامثال أو امر الله واجتناب نواهيه لا يرحمه الله لانه ليس له عنده عهد فتكون الرحمة الاولى بمعنى الاعمال والثانية بمعنى الجزاء أى لا يثاب الامن عمل صالحا ويحتمل ان تكون الاولى الصدقة والثانية البلاء أى لا يسلم من البلاء الامن تصدق أو من لا يرحم الرحمة التى ليست فيها شائبة اذى لا يرحم مطلقاً أو لا ينظر الله بعين الرحمة الا لمن جعل في قلبه الرحمة ولو كان عمله صالحا اه (ويتبغى للبرهان يتفقد نفسه في هذه الواجهة) كلها فاقصر فيه لجأ الى الله تعالى في الاعانة عليه اه وقوله في الحديث الآخر وانا يرحم الله من عباده الرحماء في رواية شعبة ولا يرحم الله من عباده الا الرحماء والرحماء جمع رحيم وهو من صيغ المبالغة ومقتضاه ان رحمة الله تختص بمن اتصف بالرحمة وتحقق بها بخلاف من فيه ادنى رحمة ولكن ثبت في حديث عبد الله بن عمرو السابق ذكره الراحمون يرحمهم الرحمن والراحمون جمع راحم فيدخل فيه كل من فيه ادنى رحمة وقد ذكر الحرابي مناسبة الايتان بلفظ الرحماء في حديث الباب بما حاصله ان لفظ الجلالة دال على العظمة

وقد عرف بالاستقراء أنه حيث ورد يكون الكلام مسوقا للتعظيم فلما ذكر هنا ناسب ذكر من كثرت رحمته وعظمته ليكون الكلام جاريا على نسق التعظيم بخلاف الحديث الآخر فان لفظ الرحمن دال على العفو فناسب ان يذكر معه كل ذي رحمة وان قلت والله تعالى اعلم اهـ (ثم ذكر البخارى ترجمة أخرى) فقال باب قول الله تعالى (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وأخرج فيه حديث أبى موسى ما أحدا صبر على اذى سمعه من الله يدعون له الولد ثم يعافيه ويرزقه اهـ والحديث يأتى الكلام عليه في بحث الاذية وقال ابن بطال تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من افعاله تعالى فهو من صفات فعله لان رازقا يقتضى مرزوقا والله تعالى كان ولا مرزق وكل مالم يكن ثم كان فهو محدث والله سبحانه موصوف بأنه الرزاق ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق بمعنى انه سيرزق اذا خلق المرزوقين والقوة من صفات الذات وهى بمعنى القدرة ولم يزل سبحانه وتعالى ذا قوة وقدرة ولم تزل قدرته موجودة قائمة به موجهة له حكم القادرين والمتين بمعنى القوى وهو فى اللغة الثابت الصحيح وقال البيهقى القوى التام القدرة لا ينسب اليه عجز فى حالة من الاحوال ويرجع معناه الى القدرة والقادر هو الذى له القدرة الشاملة والقدرة صفة له قائمة بذاته والمقتدر هو التام القدرة الذى لا يمتنع عليه شئ وفى الآية رد على من قال انه قادر بنفسه لا بقدرة لانه قال تعالى ذو القوة والقوة بمعنى القدرة وزعم المعتزلى ان المراد بقوله ذو القوة الشديد القوة والمعنى فى وصفه بالقوة والمتانة انه القادر البليغ الاقتدار فجرى على طريقته فى ان القدرة صفة نفسية خلافا لاهل السنة فى انها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور وقال غيره ككون القدرة قديمة وافاضة

الرزق حادثة لا يتناهيان لان الحادث هو التعلق وكونه رزق المخلوق بعد وجوده لا يستلزم التغير فيه لان التغير في التعلق فان قدرته لم تكن متعلقة باعطاء الرزق بل بكونه سيقع فلما وقع تعلقت به من غير ان تتغير الصفة في نفس الامر ومن ثم نشأ الاختلاف في القدرة هل هي من صفات الذات أو صفات الافعال فمن نظر في القدرة الى الاقتدار على ايجاد الرزق قال هي صفة ذات قديمة ومن نظر الى تعلق القدرة قال هي صفة فعل حادثة ولا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية والاضافية بخلاف الذاتية اه من فتح الباري قلت لم اقف على قول لاهل السنة في ان القدرة صفة فعل حادثة ويأتي ان شاء الله تعالى الكلام على الصفة الفعلية هل هي قديمة أو حادثة وعلى أنواع التعلق في آخر البحث السابع عند الكلام على القرآن اه هذا ما قيل في هذا المنزع (وأما الاذن) فلم أر لها ذكرا في الآيات وأما الاحاديث فقد أخرج أبو داود عن أبي هريرة ما مر في البحث السابق من أنه عليه الصلاة والسلام عند قوله تعالى (أن الله كان سميعا بصيرا) وضع أصبعيه قال أبو هريرة ابهامه على اذنه والتي تليها على عينه واخرج البيهقي من حديث عقبة ابن عامر سمعت رسول الله صلى الله تعالى وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير وأشار الى عينيه وسنده حسن وقد مر قول البيهقي وغيره من اهل السنة أن المراد بهذه الإشارة تحقيق اثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلها من الانسان يريد ان الله تعالى سمعا وبصرا لا أن المراد به العلم فلو كان كذلك لا اشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين اه (قلت) فقد ظهر أن في الإشارة المذكورة الرد على المعتزلة الجامعين السمع والبصر راجعين للعلم وأخرج البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما أذن الله لنبي ما أذن

لني أن يتغنى بالقرآن قال سفيان تفسيره يستغنى به وفي رواية لم يأذن الله
 الخ وأخرجه مسلم بلفظ ما أذن لشيء كاذنه أى بفتحين وأخرجه أحمد
 وابن ماجه والحاكم وصححه بلفظ أشد اذنا الى الرجل الحسن الصوت
 بالقرآن من صاحب القينة الى قينته اه قال القرطبي أصل الاذن بفتحين
 ان المستمع يميل باذنه الى جهة من يسمعه وهذا المعنى فى حق الله تعالى
 لا يراد به ظاهره وانما هو على سبيل التوسع على ما جرى به عرف التخاطب
 والمراد به فى حق الله تعالى اكرام القاريء واجزال ثوابه لان ذلك ثمرة
 الاصغاء فالمراد من اللفظ حيثئذ لازمة وهو الرضى به المرتب عليه اجزال
 الثواب اه وأخرج البخارى عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم ان الله تعالى قال من عادى لى وليا فقد أذنته بالحرب
 وما تقرب عبدى الى بشىء أحب الى مما افترضته عليه وما زال عبدى يتقرب
 الى بالنوافل حتى أحبته فكنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر
 به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وإن سألنى لأعطينه ولئن
 استعاذنى لأعيزنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن
 يكره الموت وأنا أكره مساءته اه بلفظه وأخرجه أحمد فى الزهد والبيهقى
 فيه وابن أبى الدنيا وأبونعيم فى الحلية وأبو يعلى والبزار والطبرانى وابن
 ماجه وغير هؤلاء اه وقد استشكل كيف يكون البارى جل جلاله سمع
 العبد وبصره الخ والجواب عن ذلك من سبعة أوجه (الاول) أنه ورد على
 سبيل التمثيل والمعنى كنت سمعه وبصره فى اثاره أمرى فهو يحب طاعته
 ويؤثر خدمتي كما يحب هذه الجوارح (ثانيها) أن المعنى كليته مشغولة
 بى فلا يصغى بسمعه الا الى ما يرضينى ولا يرى ببصره الا ما أمرته
 به (ثالثها) المعنى اجعل له مقاصد كانه يناها بسمعه وبصره الخ (رابعها)

كنت له في النصرة كسمعه وبصره ويده ورجله في المعاونة على عدوه (خامسها) قال الفاكهاني وابن هبيرة هو فيما يظهر أنه علي حذف مضاف والتقدير كنت حافظ سمعه الذي يسمع به فلا يسمع الا ما يحل استماعه وحافظ بصره كذلك الخ (سادسها) قال الفاكهاني يحتمل معني آخر أدق من الذي قبله وهو ان يكون معني سمعه مسموعه لان المصدر قد جاء بمعني المفعول مثل فلان أملي بمعني مأمولي والمعنى انه لا يسمع الا ذكرى ولا يلتذ الا بتلاوة كتابي ولا يأنس الا بمناجاتي ولا ينظر الا في عجائب ملكوتي ولا يمد يده الا بما فيه رضاي ورجله كذلك وبمعناه قال ابن هبيرة أيضا وقال الطوفي اتفق العلماء من يعتد به ان هذا مجاز وكناية عن نصرة العبد وتأيدته واعاقته حتي كأنه سبحانه ينزل نفسه من عبده منزلة الآلات التي يستعين بها ولهذا وقع في رواية في يسمع وي يصر وي يبطش وي يمشي قال والاتحادية زعموا أنه على حقيقته وأن الحق عين العبد واحتجوا بمجيء جبريل عليه السلام في صورة دحية قالوا فهو روحاني خلع صورته وظهر بمظهر البشر قالوا فالله أقدر على ان يظهر في صورة الوجود الكلي أو بعضه تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً وقال الخطابي هذه أمثال والمعنى توفيق الله لعبده في الاعمال التي يباشرها بهذه الاعضاء وتيسير المحبة له فيها بان يحفظ جوارحه عليه ويعصمه عن مواقعة ما يكره الله من الاصغاء الى اللهو بسمعه ومن النظر الى ما نهى الله عنه ببصره ومن البطش فيما لا يحل له بيده ومن السعي الى الباطل برجله والى هذا نحى الداودي ومثله الكلاباذي وعبر بقوله احفظه فلا يتصرف الا في محايي لانه اذا احبه كره له ان يتصرف فيما يكرهه منه (سابعها) قال الخطابي أيضا وقد يكون عبر بذلك عن سرعة اجابة الدعاء والنجاح في الطلب وذلك أن

مساعدى الانسان كلها انما تكون بهذه الجوارح المذكورة وهو منتزع بما تقدم لا تتحرك له جارحة الا فى الله والله فى كلها تعمل بالحق للحق وأسند السيهقى فى الزهد عن أبى عثمان الجيزى أحد أئمة الطريق قال معناه كنت أسرع الى قضاء حوائجه من سمعه فى الاسماع وعينه فى النظر ويده فى اللمس ورجله فى المشى وحمله بعض متأخرى الصوفية على ما يذكرونه من مقام المحو والفناء وأنه الغاية التى لا شىء وراءها وهو ان يكون قائما باقامة الله له محبا بمحبته له ناظرا بنظره له من غير أن تبقى له بقية تناط باسم او تقف على رسم او تتعلق بأمر او توصف بوصف ومعنى هذا الكلام انه يشهد اقامة الله له حتى قام ومحبته له حتى احبه ونظره الى عبده حتى أقبل ناظرا اليه بقلبه وحمله بعض أهل الزيغ على ما يدعون من ان العبد اذا لازم العبادة الظاهرة والباطنة حتى يصفون الكدورات انه يصير فى معنى الحق تعالى الله عن ذلك وانه يغنى عن نفسه جملة حتى يشهد ان الله هو الذاكر لنفسه الموحّد لنفسه المحب لنفسه وان هذه الاسباب والرسوم تصير عدما صرفا فى شهوده وان لم تعدم فى الخارج وعلى الاوجه كلها فلا متمسك فيه للاتحادية ولا القائلين بالوحدة المطلقة لقوله فى بقية الحديث ولئن سألتى ولئن استعاذنى فانه صريح فى الرد عليهم اه وقوله فى الحديث وما ترددت عن شىء أنا فاعله الخ وفى حديث ترددى عن موته ووقع فى الحلية فى ترجمة وهب بن منبه انى لاجد فى كتب الانبياء ان الله تعالى يقول ما ترددت عن شىء قط ترددى عن قبض روح المؤمن الخ (قال الخطاىي التردد فى حق الله غير جائز والبداء عليه فى الامور غير سائغ) ولكن له تأويلان أحدهما ان العبد قد يشرف على الهلاك فى ايام عمره من داء يصيبه وفاقة تنزل به فيدعو الله فيشفيه منها ويدفع عنه مكروهها

فيكون ذلك من فعله كتردد من يريد أمرا ثم يدوله فيه فيتركه ويعرض عنه ولا بد له من لقائه اذا بلغ الكتاب أجله لان الله قد كتب الفناء على خلقه واستأثر بالبقاء لنفسه (والثاني) أن يكون معناه ما رددت رسلي في شيء أنا فاعله كترديدي اياهم في نفس المؤمن كما روى في قصة موسى وما كان من لطمة عين الملك وتردده اليه مرة بعد اخرى قال وحقيقة المعنى على الوجهين عطف الله على العبد ولطفه به وشفقته عليه وقال الكلاباذي ما حاصله انه عبر عن صفة الفعل بصفة الذات أى عن التردد بالتردد وجعل متعلق التردد اختلاف احوال العبد من ضعف ونصب الى ان تنتقل محبته في الحياة الى محبته للموت فيقبض على ذلك قال وقد يحدث الله في قلب عبده من الرغبة فيما عنده والشوق اليه والمحبة للقاءه ما يشترك معه الى الموت فضلا عن إزالة الكراهة عنه فاخبر انه يكره الموت ويسوؤه ويكره الله مساءته فيزيل عنه كراهية الموت لما يورده عليه من الاحوال فيأتيه الموت وهو مؤثر له واليه مشتاق (قلت) أشهد بالله تعالى لقد رأيت والذى رحمه الله تعالى وهو في حال الصحة والعافية والغنى يحب الموت حبا لا يحبه أحد لشيء اعتقد ان من بشره بأنه يموت قريبا يعطيه ما أحب في تلك البشارة وأشهد بالله لقد سمعته مرارا آخر الليل في مناجاته لربه تعالى يقول اللهم اقبضني إليك سريعا يكرر ذلك برهة من الليل وبلغنى ذلك عن خالى محمد الامين وعن عم والدي الشيخ محمد العاقب ولكني لم اشاهدهما لاني زمن حصول هذا الحال لهما كنت متغربا في المدارس النائية لطلب العلم ولكني سمعته بالتواتر من العلماء الاجلاء والفضلاء الصالحاء ومحبة أولياء الله تعالى للموت كثيرة جعلنا الله تعالى من أهل ذلك المقام بمنه وفضله وكرمه اه ثم قال وقد ورد تفعل.

بمعنى فعل مثل تفكر وفكر وتدبر ودبر وتهدد وهدد والله تعالى اعلم وعن بعضهم يحتمل ان يكون تركيب الولي يحتمل ان يعيش خمسين سنة وعمره الذي كتب له سبعون فاذا بلغها فرض دعا الله بالعافية فيجيبه عشرين اخرى مثلاً فعبّر عن قدر التركيب وعما انتهى اليه بحسب الاجل المكتوب بالتردد وعبر ابن الجوزي عن الثاني بان التردد للملائكة الذين يقبضون الروح وأضاف الحق ذلك لنفسه لان ترددهم عن أمره قال وهذا التردد ينشأ عن اظهار الكرامة فان قيل اذا امر الملك بالقبض كيف يقع منه التردد فالجواب انه يتردد فيما لم يحده فيه الوقت كان يقال لا تقبض روحه الا اذا رضى ثم ذكر جواباً ثالثاً وهو احتمال ان يكون معنى التردد اللطف به كان الملك يؤخر القبض فانه اذا نظر الى قدر المؤمن وعظم المنفعة به لاهل الدنيا احترامه فلم يبسط يده اليه فاذا ذكر أمر ربه لم يجد بدا من امتثاله وجواباً رابعاً وهو أن يكون هذا خطاباً لنا بما نعقل والرب منزّه عن حقيقته بل هو من جنس قوله ومن أتاني يمشى أتيته هرولة فكما ان احداً يريد ان يضرب ولده تأدياً قتمنعه المحبة وتبعثه الشفقة فيتردد بينهما ولو كان غير الوالد كالمعلم لم يتردد بل كان يبادر الى ضربه لتأديبه فاريد تفهيمنا تحقيق المحبة للولي بذكر التردد وجوز الكرماني احتمالاً آخر وهو ان المراد انه يقبض روح المؤمن بالتأني والتدريج بخلاف سائر الامور فانها تحصل بمجرد قول كن سريعاً دفعة وأسند البيهقي في الزهد عن الجنيد سيد الطائفة قال الكراهة هنا لما يلقي المؤمن من الموت وصعوبته وكرهه وليس المعنى اني اكراهه الموت لان الموت يورده الى رحمة الله ومغفرته اه وعبر بعضهم عن هذا بان الموت حتم مقضى وهو مفارقة الروح للجسد ولا تحصل غالباً الا بألم عظيم جداً كما جاء عن

عمر وبن العاص انه سئل وهو يموت فقال كأتى أنفوس من خرم ابرة
وكأن غصن شوك يجربه من قامتي الى هامتي وعن كعب أن عمر سأل
عن الموت فوصفه بنحو هذا فلما كان الموت بهذا الوصف والله يكره أذى
المؤمن اطلق على ذلك الكراهة ويحتمل ان تكون المساءة بالنسبة الى طول
الحياة لانها تؤدي الى أرذل العمر وتنكس الخلق والرد الى اسفل سافلين
وجوز الكرماني ان يكون المراد اكره مكرهه الموت فلا أسرع بقبض
روحه فاكون كالمتردد قال الشيخ أبو الفضل ابن عطاء في هذا الحديث
عظم قدر الولي لكونه خرج عن تدييره الى تديره ربه وعن انتصاره لنفسه
الى انتصار الله وعن حوله وقوته بصدق توكله قال ويؤخذ منه ان لا يحكم
لإنسان آذى وليا ثم لم يعاجل بمصيبة في نفسه أو ماله أو ولده بانه سلم
من انتقام الله فقد تكون مصيبته في غير ذلك بما هو أشد عليه كالمصيبة في
الدين مثلا قال ويدخل في قوله افترضت عليه الفرائض الظاهرة فعلا
كالصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات وتركاً كالزنى والقتل وغيرهما من
المحرمات والباطنة كالعلم بالله والمحبة له والتوكل عليه والخوف منه وغير
ذلك وهي تنقسم ايضا الى افعال وتروك قال وفيه دلالة على جواز اطلاع
الولي على المغيبات باطلاع الله تعالى له ولا يمنع من ذلك ظاهر قوله تعالى
(عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول) فانه
لا يمنع دخول بعض اتباعه معه بالتبعية لصدق قولنا ما دخل على الملك
اليوم الا الوزير ومن المعلوم أنه قد يدخل معه بعض خدمه قال في
الفتح الوصف المستثنى للرسول هنا ان كان فيما يتعلق بخصوص كونه رسولا
فلا مشاركة لاحد من اتباعه فيه الا منه والافيهتمل ما قاله والعلم عند الله تعالى اه
وفي هذا الحديث فوائد جمعة استوفينا الكلام عليها في كتابنا الفتوحات

الربانيه واقتصرنا هنا على المقصود من الحديث الذي هو سماعه وبصره الخ الذي هو من المتشابه الواجب التفويض له او تاويله بما ينفي الابهام الحاصل من ظاهره اهـ (وأما الفهم) فلم ارله ذكرًا في حديث ولا في اثر الا مارواه القاضي ابو يعلى عن محمد بن كعب قال كان الناس اذا سمعوا القرآن من في الرحمن لم يسمعه قط وابو يعلى هذا هو محمد بن الحسين ابن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي المشبه المجسم القائل بحمل جميع ماورد من المتشابه في الكتاب والسنة علي ظاهره وقد قال فيه ابو محمد التميمي لقد شان ابو يعلى الحنابلة شينا لا يغسله مل البحار وليس هو ابو يعلى احمد بن علي الموصلي صاحب المسند وقد روى هذا الاثر عنه ابن الجوزي في رسالته دفع شبهة التشبه ثم قال واعجبا من هذا الرجل كيف يثبت لله تعالى صفة من المتشابه بقول تابعي لا تصح الرواية عنه فهذا من أقبح الاشياء وقوله لا تصح الرواية عنه يعني من حيث أن الذي روي عنه ان كان صحيح الرواية له حكم المرفوع وهو تابعي لا يصح رفعه منه ولم يسنده الى صحابي فكان مرسلا مع أن الراوي عنه من اهل التشبيه والتجسيم اهـ (البحث الثالث في اليد اليمين والشمال والاصابع) قال البخاري في صحيحه باب لما خلقت يدي يعني قوله تعالى (قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت يدي) وجاء في القرآن أن ايضايد الله فوق ايديهم وقوله تعالى (ما علمت ايدينا انعاما) وقوله تعالى (بل يدها مبسوطتان) وقوله تعالى (والسما بنيناها بايد) وورد في الاحاديث الصحاح كثيرة من ذلك وهانا اتكلم على ما قبل في في الآيات أولا ثم اتبعه بذكر الاحاديث الواردة في ذلك ومقاله فيها علماء الحديث واقتصر في معنى الآي علي ما ذكره فيها روح المعاني فقد جمع ما قيل فيها حتي صار ذكر غيره معه.

زيادة من غير فائدة فقد قال عند قوله تعالى (لما خلقت بيدي) هذا عند بعض أهل التأويل من الخلف تمثيل لكونه عليه السلام معتي بخلقه فان من شأن المعتي به أن يعمل باليدين ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط اب وام وكونه جسما صغيرا انطوى فيه العالم الاكبر وكونه اهلا لان يفاض عليه مالا يفاض علي غيره الى غير ذلك من مزايا الادمية وعند بعض آخر منهم اليد بمعنى القدرة والثنية للتاكيد الدال على مزيد قدرته تعالى لانها ترد لمجرد التكرير نحو فارجع البصر كرتين فاريد به لازمه وهو التاكيد وذلك لان الله تعالى في خلقه افعالا مختلفة من جعله طينا مخمرا ثم جسما ذا لحم وعظم ثم نفخ الروح فيه واعطاه قوة العلم والعمل ونحو ذلك مما هو دال على مزيد قدرة خالق القوي وجوز أن يكون ذلك لاختلاف فعل آدم فقد يصدر منه افعال ملكية وافعال حيوانية وعند بعض اليد بمعنى النعمة والثنية أما لنحو مامروأما على ارادة نعمة الدنيا ونعمة الآخرة والسلف يقولون اليد مفردة وغير مفردة ثابتة لله عز وجل على المعني اللاتق به سبحانه ولا يقولون في مثل هذا الموضع انها بمعنى القدرة أو النعمة وظاهر الاخبار أن المخلوق بهامزية على غيره فقد ثبت في الصحيح انه قال سبحانه في جواب الملائكة اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة وعزتي وجلالي لا اجعل من خلقت بيدي كمن قلت له كن فيكون واخرج ابن جرير وأبو الشيخ في العظمة والبيهقي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال خلق الله تعالى أربعا يده العرش وجنات عدن والقلم وآدم ثم قال لكل شيء كن فكان وجاء في غير ما خبر انه تعالى خلق التورية بيده وفي حديث محاجة آدم وموسى عليهما السلام ما يدل على ان المخلوقة بها وصف تعظيم حيث قال له موسى أنت آدم الذي خلقك الله بيده وكذلك في حديث الشفاعة

ان أهل الموقف يأتون آدم ويقولون له آدم أبو الناس خلقك الله تعالى بيده
ويعلم من ذلك ان ترتيب الانكار فيما منعك ان تسجد على خلق الله تعالى
إياه يديه لتأكيد الانكار وتشديد التوبيخ كأنه قيل مامنعك ان تعظم
بالسجود من هو أهل للتعظيم للعناية الربانية التي حفت إيجاده وقد ذكر
الزمخشري هنا كلاماً من عثراته الشنيعة وقع فيه الغرض منه في منصب آدم
قاصداً بذلك تأييد مذهبه من تفضيل الملائكة على الرسل فليحذر منه
فانه غلط فاحش وقال عند قوله تعالى بل يدها مبسوطتان هذا عطف على مقدر
يقضيه المقام أى كلاً ليس الشأن كما زعموا بل في غاية ما يكون من الجود
واله كإقيل أشير بثنية اليد فان أقصى ما تنتهى إليه همم الاسخياء ان يعطوا
بكلتا يديهم وقيل اليدها بمعنى النعمة وارىد بالثنية نعم الدنيا ونعم الآخرة
أو النعم الظاهرة والنعم الباطنة أو ما يعطى للاستدراج وما يعطى للاكرام
وقيل وروى عن الحسن انها بمعنى القدرة وثنيتها باعتبار تعلقها بالثواب
وتعلقها بالعقاب وقيل المراد من الثنية التكثير كما في فارجع البصر كرتين
والمراد من التكثير مجرد المبالغة في كمال القدرة وسعتها لانها متعددة
ونظير ذلك قول الشاعر *

فسرت اسرة طرته فنورت * في الحصر منه وانجذت في نجده
فلم يرد ان لذلك الرشا طرتين اذ ليس للانسان الا طرة واحدة أى
ناصية وانما أراد المبالغة وقال سلف الامة رضى الله تعالى عنهم
ان هذا من المتشابه وتفويض تأويله الى الله تعالى هو الاسلام الخ مامراه
وقال عند قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) هذا استئناف موكد لما قبله لانه
عبارة عن المبايعة قال في الكشف لما قال سبحانه (انما يبايعون الله) اكد
على طريقة التخييل فقال تعالى (فوق أيديهم) وانه سبحانه منزّه عن الجوارح

وصفات الاجسام وانما المعنى تقرير ان عقد الميثاق مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما وفي المفتاح أما حسن التخيلية فبحسب الاستعارة بالكناية متى كانت تابعة لها كقولك فلان بين يدي انياب المنية ومخالبها ثم اذا انضم اليها المشاكلة كما في يد الله الخ كانت أحسن وأحسن يعنى ان في اسم الله تعالى استعارة بالكناية تشبيهه تعالى بالمبايع واليد استعارة تخيلية مع ان فيها أيضا مشاكلة لذكرها مع أيدي الناس وامتناع الاستعارة في اسم الله تعالى انما هو في التصريحية دون المكتنية لانه لا يلزم فيها اطلاق اسمه تعالى على غيره سبحانه وروى الواحدى عن ابن كيسان اليد القوة أى قوة الله تعالى ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم أى ثق بنصرة الله تعالى لك لانصرتهم وان بايعوك وقال الزجاج المعنى يد الله في الوفاء أو في الثواب فوق أيديهم في الطاعة أو يد الله سبحانه في المنّة عليهم في الهداية فوق أيديهم في الطاعة وقيل نعمة الله تعالى بتوفيقهم لمبايعتك فوق نعمتهم وهى مبايعتهم اياك واعظم منها وفيه شيء من قوله تعالى (قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان) وكل هذا تاويلات ارتكبها الخلف واحسنتها ما ذكر اولوا السلف يملكون الآية كما جاءت مع تنزيه الله عز وجل عن الجوارح وصفات الاجسام وكذلك يفعلون في جميع المتشابه ويقولون ان معرفة حقيقة ذلك فرع معرفة حقيقة الذات وانى ذلك وهيئات هيئات اه وقال أيضا عند قوله تعالى (بما عملت أيدينا انعاما) أى مما تولينا احداثه . بالذات من غير مدخل لغيرنا فيه لاخلقا ولا كسبا والكلام استعارة تمثيلية فيما ذكر وجوز ان يكون قد كنى عن اليجاد بعمل الايدى فيمن له ذلك ثم بعد الشروع أريد به ما أريد به مجازا متفرعا على الكناية وقال

بعضهم المراد بالعمل الاحداث و بالايدى القدرة مجازا واوثر صيغة التعظيم والايدى مجموعة تعظيما لشأن الاثر وانه أمر عجيب وصنع غريب (قلت) ولانه وارد على وجه الامتنان لمناهي الانعام من المنافع الدنيوية التي لا يمكن المعاش بدونها ثم قال وقيل الايدى مجاز عن الملائكة المأمورين بمباشرة الاعمال حسبما يرده عز وجل في عالم الكون كملائكة التصوير وملائكة نفخ الروح في الابدان بعد اكمال تصويرها ونحوهم وأنت تعلم ان الآية من المتشابهة عند السلف وهم لا يجعلون اليد مضافة اليه تعالى بمعنى القدرة افردت كيد الله فوق ايديهم أو ثنيت كخلقت يدي أو جمعت كما هنا بل يثبتون اليد له عز وجل كما اثبتها لنفسه مع التنزيه الناطق به قوله تعالى (ليس كمثل شيء) اه وقال عند قوله تعالى (والسما بنيناها بايد وانما لموسعون) أى بقوة قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة يقال آد الرجل يشد كباع يبيع قوى وليس جمع يد وجوزها الامام وان صحت التورية وانا لموسعون القادرون من الوسع بمعنى الطاقة يقال أوسع الرجل صار ذا سعة وقدرة فالجملة تذييل اثباتا لسعة قدرته عز وجل كل شيء فضلا عن السماء وفيه رمز الى التعريض الذى فى قوله تعالى (ومامسنا من لغوب) اه وكثير من العلماء جعل الآية من باب التورية المرشحة وهى التى يذكر فيها ما يلائم المعنى القريب الذى ليس بمراد فقوله تعالى (والسما بنيناها بايد) اراد باليد المعنى البعيد وهو القدرة وقرن بها ما يلائم القريب أعنى الجارحة المخصوصة وهو قوله بنيناها لان البناء وان كان يلائم القدرة انسب بالجارحة عرفا وقد قال فى فيض الفتاح ناقلا عن غيره واكثر متشابه القرآن كالوجه واليد والعين وايتان الرب ونحو ذلك مما لا يتضح معناه من قبيل التورية لتبادر معانيها القريبة الى الفهم مع أن المراد بها معانيها البعيدة التى لا يعلمها الا الله وحده

والراسخون في العلم على المذهب المختار عند جمهور المتأخرين من أن الوقف على العلم أو الا الله وحده على رأى السلف وعليه يكون الوقف على الله وقد مر تحرير هذا قال وانما قلت أكثر المتشابهات تبعا لصاحب المفتاح لان بعضها مما ينساق الذهن الى معناه المراد بلا تكلف كقوله تعالى بل يده مبسوطتان اه هذا ما قيل فيما ورد من لفظ اليد في كتاب الله تعالى مما اطلعت عليه وقد وردت في احاديث كثيرة منها ما أخرجه البخارى ومسلم في حديث الشفاعة عن انس من قوله فيأتون آدم فيقولون يا آدم اما ترى الناس خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته الخ الحديث الطويل وفي رواية أنت الذى خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه الخ ومنها ما أخرجه عن ابى هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يد الله ملامى لا يفيضها نفقة سحاء الليل والنهار وقال ارأيت ما انفق منذ خلق الله السموات والارض فانه لم يفيض ما في يده وقال عرشه على الماء ويده الاخرى الميزان يخفض ويرفع اه ومنها ما أخرجه عن ابى سعيد الخدرى قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تكون الارض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفو أحدكم خبزته في السفر نزلا لاهل الجنة الخ اه وهالنا اذكرك كلام أهل الحديث على هذه الاحاديث قال في الفتح عند قول البخارى باب لما خلقت يدي قال ابن بطال في هذه الآية اثبات يدين لله تعالى وهما صفتان من صفات ذاته وليستا بجارحتين خلافا للشبهة من المثبتة وللجهمية من المعطلة ويكفي في الرد على من زعم انهما بمعنى القدرة انهم اجمعوا على أن له قدرة واحدة في قول المثبتة ولا قدرة له في قول النفاة لانهم يقولون انه قادر لذاته فلت وهذا يجاب عنه بما مر من أن الثنية باعتبار تعلقها

بالثواب وتعلقها بالعقاب أو أنها للبالغه فلا يرد هذا على من زعم انها بمعنى القدرة ثم قال ويدل على أن اليمين ليستا بمعنى القدرة أن في قوله تعالى لا بليس (مامنعك أن تسجد لما خلقت يدي) اشارة الى المعنى الذى أوجب السجود فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وابليس فرق لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهو قدرته ولقال ابليس واى فضيلة له على وانا خلقتنى بقدرتك كما خلقته بقدرتك فلما قال خلقتنى من نار وخلقته من طين دل على اختصاص آدم بان الله خلقه يديه (قلت) هذا اعتراض متجه ولا يرد عليه قوله تعالى (مما عملت ايدينا انعاما) فانها وردت في الانعام ولا فضل للانعام عن غيرها لانا نقول أن هذه الآية وردت للامتنان على بنى آدم بخلق الانعام لهم المشتملة على ما ذكر من المنافع وعلى ما لم يذكر المقتضية شكر المنعم بها واذا كانت للامتنان حسن أن يوتى في خلقها بما فيه تنويه بشأنها ثم قال ولا جائز أن يراد باليمين انعمتان لاستحالة خلق المخلوق بمخلوق لان النعمة مخلوقة ولا يلزم من كونها صفتي ذات أن يكونا جارحتين وقال ابن التين قوله ويده الاخرى الميزان يدفع تاويل اليد هنا بالقدرة وكذا قوله في حديث ابن عباس رفعه أول ما خلق الله القلم فأخذه يمينه وكلتا يديه يمين وقال ابن غورك قيل اليد بمعنى الذات وهذا يستقيم في مثل قوله تعالى (مما عملت ايدينا انعاما) بخلاف قوله (لما خلقت يدي) فانه سيق للرد على ابليس فلو حمل على الذات لما اتجه الرد وقال غيره هذا يساق مساق التمثيل للتقريب لانه عهد أن من اعتنى بشئ واهتم به باشره يديه فيستفاد من ذلك أن العناية بخلق آدم كانت اهم من العناية بغيره قال واليدى اللغة نطق لمعان كثيرة اجتمع لنا منها خمسة وعشرون معنى ما بين حقيقة

وبجاء (الاول) الجارحة (الثاني) القوة نحو داود ذا الایدی (الثالث) الملك
أن الفضل بيد الله (الرابع) العهد يد الله فوق أيديهم ومنه قولهم هذي يدي
لك بالوفاء (الخامس) الاستسلام والانقياد قال الشاعر: أطاع بدأ
بالقول فهو ذلول (السادس) النعمة قال: وكم لظلام الليل عندي من يدي
(السابع) الذل حتى يعطوا الجزية عن يد (الثامن) التصرف أو يعفو
الذي بيده عقدة النكاح (التاسع) السلطان (العاشر) الطاعة (الحادي عشر) الجماعة
(الثاني عشر) الطريق يقال اخذتم يد الساحل (الثالث عشر) التفرق
يقال تفرقوا أيدي سبأ (الرابع عشر) الحفظ (الخامس عشر) يد
القوس اعلاها (السادس عشر) يد السيف مقبضه (السابع عشر)
يد الرمح عود القابض (الثامن عشر) جناح الطائر (التاسع عشر)
المدة يقال لا لقاء يد الدهر (العشرون) الابتداء يقال لقيته أول ذات
يدي واعطاه عن ظهر يد (الحادي والعشرون) يد الثوب ما فضل منه
(الثاني والعشرون) يد الشيء امامه (الثالث والعشرون) الطاقة (الرابع
والعشرون) التقديرات يد يد (الخامس والعشرون) لم اذكره لانه
مكرر وكذلك الطاعة مكررة في الحادي عشر مع الخامس وزاد
في القاموس الجاه والوفارو منع الظلم وبلاد اليمن والا كل والندم والغياث
فهذه سبعة زيادة على ما مر (قلت) اذا كان في اليد هذا القدر الكثير
من المعاني العريضة فكيف يسوغ لمؤمن أن يحملها في حق الله تعالى على
مالا يليق به من صفات المخلوقين مع وجود هذه المعاني الكثيرة اللاتق
كثير منها في حقه تعالى فما يقع ذلك الا من عدم المبالاة بعظمة الله تعالى
وفي الفتح عند حديث ابي هريرة في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم يد
الله ملأى فسرهاب بعضهم بالخزائن وقال اطلق اليد على الخزائن لتصرفها فيها

وقال الطيبي يجوز أن تكون ملأى ولا يغيضها وسحاء وأريتم اخباراً مترادفة
ليد الله ويجوز أن تكون الثلاثة أو صافاً للملأى ويجوز أن يكون أريتم
استينافاً فيه معنى الترقى كأنه لما قيل ملأى أو هم جواز النقصان فأزيل بقوله
لا يغيضها شيء أى لا ينقصها وقديمتى الشيء ولا يغيض فليل سحاء إشارة
الى الغيض وقرنه بما يدل على الاستمرار من ذكر الليل والنهار ثم اتبعه
بقوله أريتم على تطاول المدة لانه خطاب عام والهمزة فيه للتقرير قال
وهذا الكلام اذا اخذته بجملة من غير نظر الى مفرداته ابان زيادة الغنى
وكمال السعة والنهاية فى الجود والبسط فى العطاء اهـ (قلت) هذا الكلام
فى غاية الظهور والحسن فان استعمال اليد فى الجود شائع فى كلامهم
حتى انهم يستعملونها فيه حيث لا تصح يد قال الشاعر

جاد الحى بسط اليدين بوابل ٥ شكرت يديه تلاعه ووهاده

وتستعمل فى الياس ايضا قال

وقد رابى وهن المني وانقباضها ٥ وبسط جديد الياس كفيه فى صدرى

وقد جعلوا للشمال يد اكناية عن العسر قال

اضل صواره وتضيفته ٥ نطوف امرها بيد الشمال

وقال لييد

وغداة ربح قد كشفت وقرة ٥ اذا اصبحت بيد الشمال زمامها

ثم قال قوله ويده الاخرى إشارة الى أن عادة المخاطبين
تعاطى الاشياء باليدين معا فعبر عن قدرته على التصرف بذكر
اليدين لتفهم المعنى المراد بما اعتادوه وقال البيهقى ذهب بعض أهل النظر
الى أن اليد صفة ليست بمجارحة وكل موضع جاء ذكرها فى الكتاب
او السنة الصحيحة فالمراد تعلقها بالبكائن المذكور معها كالتلى والاختد

والقبض والبسط والقبول والشح والاتفاق وغير ذلك وتعلق الصفة بمقتضاها من غير غماسة وليس في ذلك تشبيه بحال اهـ (وأما اليمين) فقد وردت في قوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) ووردت في احاديث كثيرة منها ما أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال أن الله يقبض يوم القيامة الارض وتكون السماوات بيمينه ويقول أنا الملك وأخرجه عن أبي هريرة بلفظ يقبض الله الارض يوم القيامة ويطوي السماء بيمينه ثم يقول أنا الملك اين ملوك الارض وأخرج مسلم من حديث عبدالله بن عمرو رفعه المقسطون يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين وكذا في حديث أبي هريرة قال آدم اخترت يمين ربي وكلتا يدي ربي يمين وأخرج البيهقي من طريق أبي يحيى القنات عن مجاهد في تفسير قوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه) قال وكلتا يديه يمين وفي حديث ابن عباس رفعه أول ما خلق الله القلم فآخذه بيمينه وكلتا يديه يمين وأخرج الشيخان عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يصعد الى الله الا الطيب فان الله يتقبلها بيمينه ثم يريها لصاحبها كما يري احدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل اهـ (ووقع لفظ الشمال) فيما أخرجه مسلم وأبو داود موصولا والبخاري معلقا من رواية عمر بن حمزة عن سالم عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال يطوى الله السماوات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمني يطوى الارضين ثم يأخذهن بشماله ثم يقول أنا الملك اين الجبارون اين المتكبرون اهـ قال البيهقي تفرد بذكر الشمال فيه عمر

ابن حمزة وقد رواه عن ابن عمر ايضا نافع وعبيد الله بن مقسم بدونها ورواه ابو هريرة وغيره عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كذلك وقال القرطبي في المفهم كذا جاءت هذه الرواية باطلاق لفظ الشمال علي يد الله تعالى علي المقابلة المتعارفة في حقنا وفي اكثر الروايات وقع التحرز عن اطلاقها علي الله حتى قال وكلتا يديه يمين لثلاثتهم نقص في صفته سبحانه وتعالى لان الشمال في حقنا اضعف من اليمين وقال الخطائي عند حديث من تصدق بعدل تمرة الخ ذكر اليمين في هذا الحديث معناه حسن القبول فان العادة قد جرت من ذوى الادب بان تصان اليمين عن الاشياء الدنية وانما تبأشر بها الاشياء التي لها قدر ومزية وليس فيما يضاف الى الله تعالى من صفة اليدين شمال لان الشمال محل النقص في الضعف وقد روى كلتا يديه يمين وليست اليد عندنا الجارحة انما هي صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها ولا نكيفها وهذا مذهب أهل السنة والجماعة وقال ابن العربي قوله في الحديث تقع في كف الرحمن كلام صحيح يشهد له القرآن والسنة فان الله تعالى يقول في كتابه العزيز (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) فعبر عن نفسه الكريمة بالمستقرض فمن دفع له شيئا فقد وقع مادفع في كف المستقرض كما أنه قال مرضت فلم تعدني أفكون المرض صفة كما انه لا يكون الكف كذلك اه وقوله أن الشمال لم تضاف الى الله تعالى في صفة اليدين ترده الرواية المارة قريبا اللهم الا ان يكون طاعنا فيها بتفرد عمر بن حمزة بها فلم يعتبرها و اجاب المازري عن ذلك فقال أن اطلاق اليدين لله تعالى مؤول على القدرة وكفى عن ذلك باليدين لان افعالنا تقع باليدين فخطبنا بما نفهمه ليكون أوضح وأكد في النفوس وذكر اليمين والشمال حتي يتم التأويل لانا نتناول باليمين

مانكرمه وبالشمال مادونه ولان اليمين في حقنا تقوى لما لا تقوى له
الشمال ومعلوم أن السموات اعظم من الارضين فاضافها الى اليمين واضاف
الارضين الى الشمال ليظهر التقريب في الاستعارة وان كان الله سبحانه
وتعالى لا يوصف بان شياً في حقه اخف عليه من شيء ولا اثقل عليه من
شيء اه (قلت) وقد مر عن القرطبي ان ذكرها للبقالة وكلا الكلامين
واضح ويدل لهما انها لم تذكر مفردة عن اليمين كما وقع في اليمين
اه وقال في روح المعاني في تفسير الآية السابقة والارض جميعا قبضته يوم
القيامة مانصه والكلام عند كثير من الخائف تمثيل لحال عظمته تعالى
ونفاذ قدرته عز وجل وحقارة الافعال العظام التي تحير فيها الاوهام
بالاضافة اليها بحال من يكون له قبضة فيها الارض جميعا ويمين بها يطوى
السموات أو بحال من يكون له قبضة فيها الارض والسموات
ويمين بها يطوى السموات من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين الى جهة
حقيقة أو مجاز بالنسبة الى المجري عليه وهو الله عز وجل وقال بعضهم
المراد التنبيه على مزيد جلالته وعظمته عز وجل بافادة أن الارض
جميعا تحت ملكه تعالى يوم القيامة فلا يتصرف فيها غيره تعالى شأنه
بالكلية كما قال سبحانه (الملك يومئذ هو السموات مطويات بطي السجل
للكتب) بقدرته التي لا يتعاصها شيء وفيه رمز الى أن ما يشركونه معه عز
وجل ارضيا كان أم سماويا مقهور تحت سلطانه جل شأنه فالقبضة مجاز عن
الملك أو التصرف كما يقال بلد كذا في قبضة فلان واليمين مجاز عن القدرة
التامة وقيل القبضة مجاز عما ذكر والمراد باليمين القسم أي والسموات
مفنيات بسبب قسمه تعالى لانه عز وجل اقسم أن يفنيها فالطى على هذا كناية
عن الفناء واستبعاد من استبعد هذا التأويل بعيد عندي

ومن الاحاديث المذكورة فيها القبضة ماخرجه أبو داود واحمد والترمذي
والحاكم والبيهقي في السنن وصححه غير واحد عن أبي موسى عن النبي
صلي الله تعالى عليه وسلم أن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع
الارض سهلها وحزنها فلذلك تأتي بنوه اخيافاها أى مختلفين والقبضة
هنا قبضة ملك بعثه الله تعالى واضيفت اليه تعالى لان افعال المملوك تنسب
الى المالك كقوله تعالى (فطمسنا عينيهم) واخرج ابن سعد في الطبقات
أن الله تعالى بعث ابليس فاخذ من اديم الارض فخلق منه آدم فمن ثم
قال (أسجد لمن خلقت طينا) اه ومنها ماخرجه ابن مردويه
عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام اخرج ذريته فقبض
بيمينه فقال هؤلاء أهل الجنة ولا ابالي وقبض بالاخري قبضة فجاء فيها كل ردى
فقال هؤلاء أهل النار ولا ابالي فخط بعضهم ببعض فيخرج الكافر من المؤمن
والمؤمن من الكافر فذلك قوله تعالى (وتخرج الحي من الميت) والمراد
بالقبضة هنا التمييز لكل فريق بما جرت به الاقدار اه
والسلف يقولون ايضا أن الكلام تنبيه على مزيد جلالته وعظمته
عز وجل ورمز الى أن آلهتهم ارضية ام سماوية مقهورة تحت سلطانه عز وجل الا
انهم لا يقولون أن القبضة مجاز عن الملك أو التصرف ولا أن اليمين مجاز عن القدرة
بل ينزهون الله تعالى عن الاعضاء والجوارح ويؤمنون بها نسبة الى ذاته
بالمعنى الذى أراده سبحانه وكذا يفعلون في جميع الاخبار الواردة في هذا
المقام اه هذا ما قيل في معنى اليمين والشمال وكفى به (وأما الاصابع)
فليس لها ذكر في القرآن وجاءت في احاديث منها ماخرجه الشيخان
والترمذي والنسائي وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال جاء خبر من الاخبار

أو رجل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم ان الله يمسك السموات على أصبع والارضين على أصبع والشجر والثرى على أصبع والخلائق على أصبع ثم يقول أنا الملك أنا الملك فرأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه ثم قرأ (وما أقدروا الله حق قدره) زادشيان بن عبد الرحمن تصديقا لقول الخبر وفي رواية فضيل عند البخارى تعجبا وتصديقاله وعند مسلم تعجبا عما قال الخبر تصديقاله وفي رواية جرير عنده وتصديقاله بن زيادة واو واخرجه ابن خزيمة عن منصور حتى بدت نواجذه تصديقا لقوله ومنها ما أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه وجماعة عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ هذه الآية ذات يوم على المنبر (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول هكذا بيده يقبل بها يدبر يمجده الرب نفسه أنا الجبار أنا المتكبر أنا الملك أنا العزيز أنا الكريم فرجف برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المنبر حتى قلنا ليخرن به وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن مقسم انه نظر الى ابن عمر كيف يحكى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يأخذ الله تعالى سمواته وارضيه بيديه ويقول أنا الله ويقبض أصابعه وينسطها أنا الملك ومنها ما أخرجه احمد والترمذى وصححه والبيهقى وغيرهم فى حديث ابن عباس قال مرىهودى بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا يهودى حدثنا فقال كيف تقول يا أبا القاسم اذا وضع الله السموات على ذه والارضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه وأشار أبو جعفر أحد رواته بخصره اولا ثم تابع حتى بلغ الابهام اه واخرج احمد فى كتاب السنة عن يحيى بن سعيد وجعل يحيى يشير بأصبعه يضع أصبعه على أصبع

حتى أتى على آخرها ورواه أبو بكر الخلال في كتاب السنة عن أبي بكر
المروزي عن احمد وقال رأيت أبا عبد الله يشير بأصبع أصبع اه هذا جل
ماوقفت عليه من الاحاديث و يأتي واحد قريبا عن مسلم واذكر لك
ماقاله علماء السنة فيها قال الخطابي لم يقع ذكر الأصابع في القرآن
ولا في حديث مقطوع به وقد تقرر ان اليد ليست بجارحة حتى يتوهم من
ثبوتها ثبوت الأصابع بل هو توقيف اطلقه الشارع فلا يكيف ولا يشبه
ولعل ذكر الأصابع من تخليط اليهودي فان اليهود مشبهة وفيما يدعونه من
التورية الفاظ تدخل في باب التشبيه ولا تدخل في مذاهب المسلمين وأما
ضحكه صلى الله تعالى عليه وسلم فيحتمل الرضى والانكار وأما قول الراوى
تصديقاله فظن منه وحسبان وقد جاء الحديث من عدة طرق ليس فيها هذه
الزيادة وعلى تقدير صحتها فقد يستدل بحمرة الوجه على الخجل وبصفرة
على الوجل ويكون الأمر بخلاف ذلك فقد تكون الحرة لأمر حدث
في البدن كثوران الدم والصفرة لثوران خلط من مرار وغيره وعلى تقدير
ان يكون ذلك محفوظا فهو محمول على تأويل قوله تعالى (والسموات
مطلويات يمينه) أى قدرته على طيبها وسهولة الأمر عليه في جمعها بمنزلة
من جمع شيئا في كفه واستقل بحمله من غير ان يجمع كفه عليه بل يقله
ببعض أصابعه وقد جرى في امثالهم فلان يقل كذا بأصبعه ويعمله
بمخضره اه وقد قال ابن العربي الحكمة في ذكر الأصابع ان ما يقلب
بالأصابع يكون ايسر واهون واسرع فاراد الباري ان يهون عند قدرته
مقدار السموات والارض والمخلوقات وأراد في جعل القلب بين أصبعين
الاشارة بذلك الى سرعة قلبه وحقارته وخفائه وهو والمخلوقات سواء
في حقارة ذلك عنده وحقارته بالاضافة الى قدرته وقيل كنى بالأصبعين

عن اللتين لمة من الملك له في الاعداد بالخير وتصديق الحق ولمة من الشيطان في الاعداد بالشر وتكذيب الحق اه وقد تعقب بعضهم انكار ورود الأصابع لو رودهافي عدة أحاديث كالحديث الذي أخرجه مسلم ان قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن قال في الفتح وهذا لا يرد عليه لانه انما في القطع كما مر عنه وقال ابن التين تكلف الخطابي في تأويل الأصبع وبالع حتى جعل ضحك صلى الله تعالى عليه وسلم تعجبا وانكارا لما قال الخبر ورد ما وقع في الرواية الاخرى فضحك صلى الله تعالى عليه وسلم تعجبا وتصديقا بأنه على قدر ما فهم الراوى قال النووي وظاهر السياق انه ضحك تصديقا له بدليل قراءته الآية التي تدل على صدق ما قال الخبر (والاولى) في هذه الاشياء الكف عن التأويل مع اعتقاد التنزيه فان كل ما يستلزم النقص من ظاهره غير مراد اه وقال القرطبي في المفهم قوله ان الله يمسك الخ الحديث هذا كله قول اليهودى وهم يعتقدون التجسيم وان الله شخص ذو جوارح كما يعتقد غلاة المشبهة من هذه الامة وضحك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انما هو للتعجب من جهل اليهودى ولهذا قرأ عند ذلك وما قدروا الله حق قدره أى ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه حق عظمتة فهذه الرواية هي الصحيحة المحققة وأما من زاد وتصديقا له فليست بشيء فانها من قول الراوى وهى باطلة لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يصدق المحال وهذه الاوصاف في حق الله محال اذ لو كان ذا يد وأصابع وجوارح كان كواحد منا فكان يجب له من الافتقار والحدوث والنقص والعجز ما يجب لنا ولو كان كذلك لاستحال ان يكون إلها اذ لو جازت الالهية لمن هذه صفته لصحت للدجال وهو محال والمفضى اليه كذب فقول اليه دى كذب ومحال ولذلك انزل الله في الرد عليه

وما قدروا الله حق قدره وإنما تعجب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من جهله فظن الراوى ان ذلك التعجب تصديق له وليس كذلك فان قيل قد صح حديث ان قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن فالجواب انه اذا جاءنا مثل هذا في الكلام الصادق تأولناه أو توقفنا فيه الى ان يتبين وجهه مع القطع باستحالة ظاهره لضرورة صدق من دلت المعجزة على صدقه وأما اذا جاءنا على لسان من يجوز عليه الكذب بل على لسان من أخبر الصادق عن نوعه بالكذب والتحريف كذبتاه وقبحناه ثم لو سلمنا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صرح بتصديقه لم يكن ذلك تصديقه في المعنى بل في اللفظ الذى نقله من كتابه عن نبيه ونقطع بأن ظاهره غير مراد اه قال في الفتح وهذا الذى نحى اليه أخيراً اولى مما ابتدأ به لما فيه من الطعن على ثقة الرواة ورد الاخبار الثابتة ولو كان الامر بخلاف ما فهمه الراوى بالظن للزم منه تقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الباطل وسكوته عن الانكار وحاشا لله من ذلك وقد اشتدانكار ابن خزيمة على من ادعى ان الضحك المذكور كان على سبيل الانكار فقال بعدان أو رد هذا الحديث في كتاب التوحيد من صحيحه بطريقه قد اجل الله نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن ان يوصف ربه بحضرة بما ليس من صفاته فيجمل بدل الانكار والغضب على الواصف ضحكا بل لا يصف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الوصف من يؤمن بنبوته وقال ابن بطال لا يحمل ذكر الأصبع على الجارحة بل يحمل على انه صفة من صفات الذات لا تكيف ولا تتحد وهذا ينسب للاشعري وعن ابن فورك يجوز أن يكون الأصبع خلقا يخلقه الله فيحمله الله ما يحمل الأصبع ويحتمل ان يراد به القدرة والسلطان كقول القائل ما فلان الابن أصبعي اذا أراد الاخبار عن قدرته عليه وايد ابن

الذين الاول بأنه قال على أصبع ولم يقل على أصبعه قال ابن بطال وحاصل الخبر أنه ذكر المخلوقات واخبر عن قدرة الله تعالى على جميعها فضحك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تصديقاله وتعجبا من كونه يستعظم ذلك في قدرة الله تعالى وان ذلك ليس في جنب ما يقدر عليه بعظيم ولذلك قرأ قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) الآية أى ليس قدره في القدرة على ما يخلق على الحد الذى ينتهى اليه الوهم ويحيط به الحصر لانه تعالى يقدر على امساك مخلوقاته على غير مسمى كما هي اليوم قال تعالى (ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا) وقال (رفع السموات بغير عمد ترونها) اه وتأول بعض العلماء الأصابع على الاقتدار وعدم الكلفة كما في قول القائل اقتل زيدا بأصبعى وجعل بعض العلماء الاشارة في الحديث السابق على ذه اعانة على التمثيل والتخييل وقال النووى في حديث مسلم السابق ويقبض أصابعه ويسطها نقلا عن المازرى ان قبض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أصابعه و بسطها تمثيل لقبض هذه المخلوقات وجمعها بعد بسطها فهو حكاية للمبسوط المقبوض وهو السموات والارضون لا اشارة الى القبض والبسط الذى هو صفة للقابض الباسط سبحانه وتعالى ولا تمثيل لصفة الله السمعية المسماة باليد التى ليست بجارحة اه هذا ما قاله العلماء في تأويل الأصابع (وأما الانامل) فلم ار لها ذكرا الا في رواية شاذة في حديث اخرجه الترمذى عن ابن عباس ومعاذو الحديث ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال أتانى الليلة ربى تبارك وتعالى في احسن صورة وقال يا محمد فيم يختصم الملا الأعلى فقلت لا أدري فوضع يده بين كتفى وفى رواية كفه حتى وجدت بردها بين يدي فعلبت ما بين السماء والارض وفى رواية فعلبت ما فى السموات وما فى الارض وفى رواية اخرى فبجلى لى علم كل شىء فقال يا محمد هل تدري فيم يختصم

الملاّ الاعلى قلت نعم في الكفارات والدرجات فا لكفارات المكث في المساجد بعد الصلوات والمشي على الاقدام الى الجماعات واسباغ الوضوء في المكاره قال صدقت يا محمد الخ هذه هي الروايات المشهورة وفيه رواية عن ثوبان قال خرج علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد صلاة الصبح فقال أن ربى اتانى الليلة فى أحسن صورة فقال لى يا محمد فيم يختصم الملاّ الاعلى فقلت لا اعلم يارب فوضع كفه بين كتفى حتى وجدت برد انامله فى صدرى فجللى لى ما بين السماء والارض اه وهذا الحديث قال فيه الامام احمد هذا الحديث طرقة مضطربة وأحسن طرقة يدل على أن ذلك كان فى النوم ورؤيا الانبياء وان كانت وحيا فان فيها ما يحتاج الى التعبير كما مر وعلى انها يقظة والرواية صحيحة فالانامل يجري فيها ماجرى فى الاصابع والمراد بوضع يده تعالى بين كتفيه عليه الصلاة والسلام أحد شيئين أما المبالغة فى الاعتناء بحاله والاهتمام بشانه وأما اليد بمعنى النعمة فقال الحافظ ولى الدين العراقى أن ثبت ذلك فهو رحمة ولا يلزم منه تجسيم لان اليد والكف يقال فيهما ما قاله أهل الحق فهم بين مؤول وساكت عن التأويل مع نفي الظاهر وكيف ما كان فهي نعمة عظيمة ومنه جسيمة حلت بين كتفيه وأما قوله بين كتفى فان صح فالمراد منه انه أوصل الى قلبه من أنواع اللطف والرحمة العجب العجيب وقوله فوجدت بردها البرد عرض لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيحتمل أن يكون المعنى برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا ويدل على أن المراد منه كمال المعرفة قوله عليه الصلاة والسلام فى آخر الحديث فعلت ما بين السماء والارض وعلى الرواية الصحيحة من أن الرؤية منامية فالذى قاله السيوطى وغيره أن الكيفية فيها لا تضر وقد رأيته

اقوام في منامهم الحق سبحانه والمسألة خلافة اه وفي الحديث المذكور في أحسن صورة ويأتى الكلام عليه في بحث الصورة (وقد جاء ذكر المختصر) مضافا الى الله تعالى في حديث رواه احمد في مسنده من حديث انس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قوله تعالى قل يا تجلى ربه للجبل قال قال هكذا يعنى أنه اخرج طرف المختصر وفي رواية فأوماً بمختصره فساخ قال ابن الجوزى في دفع شبهة التشبيه هذا الحديث تكلم فيه علماء الحديث وقالوا لم يروه عن ثابت غير حماد بن سلة وكان ابن ابى العوجاء الزنديق قد ادخل على حماد اشياء فرواها في آخر عمره ولذلك تجافى بعض اصحاب الصحيح الاخراج عنه اه لكن ذكر في روح المعاني انه أخرجه مع احمد عبد بن حميد والترمذى والحاكم وصحاحه والبيهقى وغيرهم من طرق وروى عن ابن عباس انه قال ما تجلى منه سبحانه للجبل الا قدر المختصر فجملة ترابا وعلي كل حال قال ابن الجوزى وتأويل الحديث عند المؤولين سهل وذلك أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقربه الى الافهام بذكر الحسيات فوضع يده على خصره اشارة الى أن الله سبحانه اظهر اليسير من آياته اه وهذا تأويل في غاية الظهور والقرب وما قيل من التأويل يقال فيما رواه القاضى أبو يعلى المتقدم أنه من أهل التشبيه فانه روى عن عكرمة انه قال اذا اراد الله عز وجل أن يخوف عباده ابدى عن بعضه الى الارض فعند ذلك تنزل واذا اراد الله أن يدمدم على قوم تجلى لهم اه وتأويل هذا بالآيات واضح جلى لقوله تعالى (وما نرسل بالآيات الا تخويفا) وقوله عليه الصلاة والسلام في الكسوف وانما يخوف الله بهما عباده فحيث ثبت التخويف بالآيات كتابا وسنة كان حمل الاثر عليها واضحا جليا قال ابن الجوزى في قول ابى يعلى

راوى الاثر المشبه هو على ظاهره وهو راجع الى ذاته على وجه لا يفيض الى التبعض من يقول ابدى عن بعض ذاته وما هو بعض لا يكلم فكلامه ساقط اهـ (وأما الذراع) فقد وردت احاديث في عظم الكافر في النار كحديث البخارى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما بين منكبي الكافر ثلاثة ايام للراكب المسرع واخرج البزار عن أبى هريرة بسند صحيح غلط جلد الكافر وكثافة جلده اثنان واربعون ذراعا بذراع الجبار واخرجه البيهقى وقال اراد بذلك التهويل يعنى بلفظ الجبار قال ويحتمل أن يكون اراد جبارا من الجبابة اشارة الى عظم الذراع (قلت) قال الله تعالى (وما أنت عليهم بجبار) أى ملك مسلط وهذا كما يقول الناس هو كذا وكذا ذراعا بذراع الملك يريدون بذراع الاكبر وجزم ابن حبان لما اخرجه فى صحيحه بان الجبار ملك كان باليمين وفى مرسل عبيد بن عمير عند ابن المبارك فى الزهد بسند صحيح وكثافة جلده سبعون ذراعا وهذا يؤيد الاحتمال الاول لان السبعين تطلق للنبالغة واخرج الحسن بن سفيان فى مسنده مسيرة ما بين منكبي الكافر مسيرة خمسة ايام وفى حديث ابن عمر عند احمد من رواية مجاهد عنه مرفوعا يعظم أهل النار فى النار حتى ان بين شحمة اذن احدهم الى عاتقه مسيرة سبع مائة عام وللبهقى فى البعث عن مجاهد عن ابن عباس مسيره سبعين خريفا ولا بن المبارك فى الزهد عن أبى هريرة قال ضرس الكافر يوم القيامة أعظم من أحد يعظمون لثقلهم منهم وليذوقوا العذاب وسنده صحيح ولم يصرح برفعه لكن احكم الرفع لانه لا مجال للرأى فيه وقد اخرج أوله مسلم من وجه آخر عن أبى هريرة مرفوعا زاد وغلط جلد مسيرة ثلاثة ايام وللبهقى من طريق عطاء بن يسار عن أبى هريرة وفخذه مثل ورقان ودقعه مثل ما بين

المدينة والربذة واخرجه الترمذى ولفظه بين مكة والمدينة وورقان
بفتح الواو وسكون الراء بعدها قاف جبل معروف بالحجاز والربذة
بالتحريك موضع بين مكة والمدينة وكان اختلاف هذه المقادير محمول
على اختلاف تعذيب الكفار في النار وقال القرطبي في المفهم انما عظم
خلق الكافر في النار ليعظم عذابه ويضاعف الله قال وهذا انما هو في حق
البعض بدليل ما اخرجه الترمذى والنسائى بسند جيد عن عمرو بن شعيب
عن أبيه عن جده قال ان المتكبرين يحشرون يوم القيامة امثال الذر في صور
الرجال يساقون الى سجن في جهنم يقال له بولس اه (وبولس بضم الباء
وفتح اللام) قاموس قال في الفتح وهذا الاحجة فيه لدعاه لان ذلك انما هو
في أول الامر عند الحشر وأما الاحاديث الأخرى فمحمولة على ما بعد
الاستقرار في النار وأما ما اخرجه الترمذى من حديث ابن عمر رفعه ان
الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطؤه الناس فسنده ضعيف
قال ولا شك في ان الكفار متفاوتون في العذاب كما علم من الكتاب والسنة
ولانا نعلم على القطع ان عذاب من قتل الانبياء وقتك في المسلمين وافسد
في الارض ليس مساويا لعذاب من كفر فقط وأحسن معاملة المسلمين
وقد قال تعالى (ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار) اه وقد أوردت هذه
الاحاديث وان كانت فيها خروج عن الموضوع لتنبه من وقف عليها من
المسلمين على أن ما فيه الكفار في الدنيا لا يغير عاقلا مع ما عدهم من
العذاب الا خروى المقيم اه وقد جاء (ذكر الساعد) فيما رواه أبو
الاحسن الجمحي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لله لعلك تأخذ
موساك فتقطع اذن بعضها فتقول هـذه نحر وتشق اذن الاخرى
وتقول صرم قال نعم قال فلا تفعل فان موسى الله تعالى أحد من موساك

وساعد الله تعالى أشد من ساعدك اه وهذا اذا ثبت أنه حديث واضح في ان المراد بالساعد فيه القوة وعبر عن شدة بطش الله وقوته بالساعد على وجه المشاكلة لان قوة الانسان في ساعده ومن هذا قول الزبير لما ضرب وابان المضروب وفصله وتجاوز الى ماتحته فقال قائل ان هذا لسيف فقال له ماهو السيف انما هو الساعد اه ثم قال احفظوا نكتة بديعة وهى ان الشرع جاء باليدين واليد والكف وقل والساعد والذراع مفردات فلا تصلوها وتجعلوها عضوا وتضيفوها وتركبوها بعضها الى بعض فانكم تخرجون عن الظاهر الى باطن التشبيه والتمثيل الذى نفاه عن نفسه فما فرق لا يجمع وما جمع من صفاته العليا لا يفرق قال ابن الجوزى ان أبا يعلى المشبه قال لا يمتنع حمل الخبر على ظاهره في اثباته الساعد صفة لذاته قال وكان من حقه ان يثبت له موسى أيضا يريدانه حيث كان غير منزله عن صفة من صفات المخلوقين يثبت له موسى أيضا الوارد في الحديث مع الساعد ليقطع به كما هو الواقع في شأننا فاثبات الساعد دونه ترجيح بلا مرجح اه قلت وأبو الاحص هذا راوى الحديث لم اقف على اسمه فيما وقفت عليه من كتب الصحابة اه (وقد جاء في بعض الاحاديث ذكر الحثيات التى هى من متعلقات اليد) ففي فتح البارى عند حديث ابن عباس في الرقاق من البخارى هؤلاء امك وهؤلاء سبعون الفا قدامهم لاحساب عليهم ولا عذاب النخ مانصه اخرج الترمذى وحسنه والطبرانى وابن حبان في صحيحه من حديث أبى أمامة رفعه وعدنى ربى ان يدخل من أمتى سبعين ألفا مع كل ألف سبعين ألفا لاحساب عليهم ولا عذاب وثلاث حثيات من حثيات ربى وفي صحيح ابن حبان أيضا والطبرانى بسند جيد من حديث عتبة بن عبد نحوه بافظ ثم يشفع كل ألف في سبعين ألفا ثم يحثى ربى ثلاث

حيث بكفيه وفيه فكبر عمر فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان السبعين ألفا يشفعهم الله في آبائهم وأمهاتهم وعشائرهم واني لارجوان يكون أدنى أمتي الحيات واخرجه الحافظ الضياء وقال لاعلة له فيما أعلم قال في الفتح علته الاختلاف في سنده ثم قال قال أبو سعيد الانباري قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك يستوعب مهاجري أمتي ويوفى الله بقيتهم من اعرابنا واخرج احمد عن أنس رفعه ان الله وعدني ان يدخل من أمتي أربع مائة ألف فقال أبو بكر زدنا يا رسول الله فقال هكذا وجمع كفيه فقال زدنا فقال وهكذا فقال عمر حسبك ان الله ان شاء ادخل خلقه الجنة بكف واحدة فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صدق عمر وسنده جيد اه وتأويل الحيات هنا ظاهر بديهي فهو كناية عن الجود وكثرة العطاء بغير عدا كما هو شائع في كلام العرب يقولون فلان يحثو المال حثوا ولا يعده عدا وورد فيما اخرجه مسلم والبخاري عن جابر يكون في آخر أمتي خليفة يحثي المال حثيا ولا يعده عدا وهذا يدل عليه قول عمر ان الله ان شاء ادخل خلقه الجنة بكف واحدة ففهم ان المراد من الحثية عطاء من عطاء الله غير معلوم القدر موكل الى علم الله تعالى وارادته اه

(البحث الرابع في القدم والساق)

أما القدم فلم يقع لما ذكر في القرآن وجاء ذكرها في الاحاديث الصحيحة فنها ما اخرجه الشيخان واهموا الترمذي والنسائي وغيرهم عن أنس واللفظ لغير البخاري قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط وعزتك وكرمك ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله خلقا آخر فيسكنهم في فضول الجنة ومنها ما اخرجه الشيخان عن

أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تحاجت الجنة والنار فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة مالى لا يدخلني الاضعفاء الناس وسقطهم فقال الله تعالى للجنة أنت رحمتي أرحم بك من اشاء من عبادى وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من اشاء من عبادى ولكل واحدة منكما ملؤها فاما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول قط قط فهناك تمتلئ ويزوى بعضها الى بعض ولا يظلم الله من خلقه أحدا وأما الجنة فان الله تعالى ينشئ لها خلقا هذه رواية همام عن أبي هريرة ورواية الاعرج عن أبي هريرة فيها فقال الله تعالى للجنة أنت رحمتي وقال للنار أنت عذابي أصيب بك من اشاء ولكل واحدة منكما ملؤها قال فاما الجنة فان الله لا يظلم من خلقه أحدا وانه ينشئ للنار من يشاء فيلقون فيها فتقول هل من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلئ ويرد بعضها الى بعض وتقول قط قط اه وهذه الرواية التي فيها انشاء خلق للنار تكلم فيها العلماء قال أبو الحسن القاسبي المعروف في هذا الموضع ان الله ينشئ للجنة خلقا وأما النار فيضع فيها قدمه قال ولا أعلم في شيء من الاحاديث انه ينشئ للنار خلقا الا هذا واجاب عياض بان أحد ما قيل في تأويل القدم انهم قوم تقدم في علم الله انه يخلقهم قال فهذا مطابق للانشاء وذكر القدم بعد الانشاء يرجع ان يكونا متغايرين وجزم ابن القيم بانه غلط واحتج بان الله تعالى اخبر بان جهنم تمتلئ من ابليس واتباعه وكذا انكر الرواية شيخ الاسلام البلقيني واحتج بقوله تعالى ولا يظلم ربك أحدا ثم قال وحمله على احجار تلقى في النار أقرب من حمله على ذى روح يعذب بغير ذنب قال في الفتح ويمكن التزام ان يكونوا من ذوى الارواح ولكن لا يعذبون كما في الحزنة ويحتمل ان يراد بالانشاء ابتداء ادخال الكفار النار وعبر عن ابتداء الادخال

بالانشاء فهو انشاء الادخال لا الانشاء بمعنى ابتداء الخلق بدليل قوله فيلقون فيها وتقول هل من مزيد واعادها ثلاث مرات ثم قال حتى يضع فيها قدمه فينشد تمتلئ فالذى يملؤها حتى تقول حسبي هو القدم كما هو صريح الخبر وهذا يبعده أو يرد ما أخرجه احمد وعبد بن حميد وابن مردويه عن أنس سعيد مرفوعا فيلقى فيها أى فى النار أهلها فتقول هل من مزيد ويلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يأتيا عز وجل فيضع قدمه عليها فتزوى وتقول قدنى قدنى اه فهذا صريح فى ان طلبها للزيادة ووضع القدم فيها بعد لقاء أهلها فيها اه وقال المهاب هذه الزيادة حجة لأهل السنة فى قولهم ان الله ان يعذب من لم يكلفه لعبادته فى الدنيا لان كل شيء ملكه فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم اه وأهل السنة انما تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى لا يسأل عما يفعل ويفعل ما يشاء وغير ذلك وهو عندهم من جهة الجواز وأما الوقوع ففيه نظر وليس فى الحديث حجة للاختلاف فى لفظه ولقبوله التأويل وقد قال جماعة من الائمة ان هذا الموضع مقلوب وقال عياض يحتمل ان يكون معنى قوله عند ذكر الجنة فان الله لا يظلم من خلقه أحدا انه يعذب من يشاء غير ظالم له كما قال اعذب بك من اشاء ويحتمل ان يكون راجعا الى تخاصم الجنة والنار فان الذى جعل لكل منها عدل وحكمة وباستحقاق كل منهما من غير ان يظلم أحدا وقال غيره يحتمل ان يكون ذلك على سبيل التلميح بقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضيع اجر من أحسن عملا) فبعبء ترك تضييع الاجر بترك الظلم والمراد انه يدخل من احسن الجنة التي وعد المتقين برحمته (واختلف فى المراد بالقدم) فطريق السلف فى هذا وغيره مشهورة وهو ان تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يومه النقص على الله وخاض كثير من أهل العلم

في تأويل ذلك فقال المراد اذلال جهنم فانها اذا بالغت في الطغيان وطلب المزيد اذلالها الله فوضعها تحت القدم وليس المراد حقيقة القدم والعرب تستعمل الفاظ الاعطاء في ضرب الامثال ولا تريد اعيانها كقولهم رغم أنفه وسقط في يده وقيل المراد بالقدم الفرط السابق أى يضع الله فيها ما قدمه لها من أهل العذاب قال الاسماعيلي القدم قد يكون اسما لما قدم كما يسمى ما خبط من ورق خبطا فالمعني ما قدموا من عمل وقيل المراد بالقدم قدم بعض المخلوقين فالضمير لمخلوق معلوم أو يكون هناك مخلوق اسمه قدم أو المراد بالقدم الاخير لان القدم آخر الاعضاء فيكون المعني حتي يضع الله في النار آخر أهلها فيها ويكون الضمير للمزيد وقال ابن حبان في صحيحه بعد اخراجه هذا من الاخبار التي اطلقت بتمثيل المجاورة وذلك ان يوم القيامة يلقي في النار من الامم والامكنة التي عصى الله فيها فلا تزال تستزيد حتي يضع الرب فيها موزعا من الامكنة المذكورة فتمتلئ لان العرب تطلق القدم على الموضع قال الله تعالى (ان لهم قدم صدق) يريد موضع صدق وقال الداودي المراد بالقدم قدم صدق وهو محمد والاشارة بذلك الى شفاعته وهو المقام المحمود فيخرج من النار من كان في قلبه شيء من الايمان وتعقب بأن هذا منابذ لنص الحديث لان فيه يضع قدمه بعد ان قالت هل من مزيد والذي قاله مقتضاه انه ينقص منها وصریح الخبر انها تزوي بما يجعل فيها لا بما يخرج منها ويحتمل ان يوجه بأن من يخرج منها يبذل عوضهم من أهل الكفر كما حلوا عليه حديث أبي موسى في صحيح مسلم يعطى كل مسلم رجلا من اليهود والنصارى فيقال هذا فداؤك من النار فان بعض العلماء قال المراد بذلك انه يقع عند اخراج الموحدين وانه يجعل مكان كل واحد منهم واحدا من الكفار بأن يعظم حتي يسد مكانه ومكان

الذى خرج وحيثئذ فالقدم سبب للعظم المذكور فاذا وقع العظم حصل
الملء الذى تطلبه ومن التأويل البعيد قول من قال المراد بالقدم قدم ابليس
واخذه من قوله حتى يضع الجبار فيها قدمه وابليس أول من تكبر فاستحق
ان يسمى متجبرا وجبارا وظهور بعدهذا يغنى عن تكلف الرد عليه وقيل
وضع القدم على الشيء مثل للردع والقمع فكأنه قيل يأتيها أمر الله تعالى
فيكفها عن طلب المزيّد وقريب منه ما ذهب اليه بعض الصوفية من ان
القدم يكنى بها عن صفة الجلال كما يكنى بها عن صفة الجمال وقيل أريد
بذلك تسكين فورتها كما يقال للامر تريد ابطاله وضعته تحت قدمي أو
تحت رجلي وهذا القولان من أحسن التأويلات وأما الرجل المذكورة
في بعض الروايات المتقدمة فقد قال ابن الجوزي يحتمل ان يراد بالرجل ان
كانت محفوظة الجماعة كما تقول رجل من جراد ومنه ما جاء في ايوب عليه
السلام انه كان يغتسل عريانا فحز عليه رجل من جراد والتقدير حيثئذ
يضع فيها جماعة واضافهم اليه اضافة اختصاص وذكر هذا الاحتمال بعد ان
قال ان الرواية التي جاءت بلفظ الرجل تحريف من بعض الرواة لظنه ان
المراد بالقدم الجارحة فرواها بالمعنى فاختطأ وبالغ ابن فورك فجزم بأن
الرواية بلفظ الرجل غير ثابتة عند أهل النقل وهو مردود لثبوتها
في الصحيحين وقد أولها غيره بنحو ما تقدم في القدم وقيل ان الرجل
تستعمل في الزجر كما تقول وضعته تحت رجلي وقيل ان الرجل تستعمل
في طلب الشيء على وجه الجهد كما تقول قام في هذا الامر على رجل وقال
أبو الوفاء ابن عقيل تعالى الله عن انه لا يعمل أمره في النار حتى يستعين عليها
بشيء من ذاته أو صفاته وهو القائل للنار كوني بردا وسلاما فمن يأمر نارا
اجبها غيره ان تنقلب عن طبعها وهو الاحراق فتقلب كيف يحتاج في نار

يوجبها هو الى استعانة و يفهم جوابه مما وقع في الحديث حيث قال فيه
ولكل واحدة منكم ملؤها فاما النار فذكر الحديث وقال فيه ولا يظلم الله
من خلقه احدا فان فيه اشارة الى ان الجنة يقع امتلاؤها بمن ينشئهم الله من
اجل ملئها واما النار فلا ينشئ لها خلقا بل يفعل فيها شيئا عبر عنه بما ذكر
يقتضى لها ان ينضم بعضها الى بعض فتصير ملاء ولا تتحمل مزيدا ه ومن
الاحاديث المذكور فيها القدم ما أخرجه الدارقطني والخطيب عن ابن
عباس رضي الله تعالى عنه قال سئل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن قوله
تعالى (وسع كرسيه السموات والارض) فقال كرسيه موضع قدميه
والعرش لا يقدر قدره وما أخرجه البيهقي وغيره عن أبي موسى الأشعري
الكرسي موضع القدمين وله اطيح كاطيط الرجل وفي رواية عن عمر
مرفوعا له اطيح كاطيط الرجل الجديد اذا ركب عليه من يثقله ما يفضل
منه أربع أصابع وفي رواية كاطيط الرجل برا كبه والباء سببية فالمخلوقات
كلها تتط به أي من أجله ه وحديث ابن عباس رواه جماعة من الاثبات
فوقوه على ابن عباس ورفع شجاع بن مخلد الفلاس وهو ثقة لكنه ذكره
العقيلي في الضعفاء لتفرده برفعه عن غيره من الاثبات وعلى كل حال فعنى
الحديث ان الكرسي صغير بالاضافة الى العرش كمقدار كرسي يكون
عند سرير قد وضع لقدمي القاعد على السرير وقد قال الضحاك الكرسي
الذي تجعل عليه الملوك أقدامهم ويدل على ان هذا هو المراد ما أخرجه ابن
جرير وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي ذر أنه سأل النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم عن الكرسي فقال يا أبا ذر ما السموات السبع والارضون
السبع عند الكرسي الا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وان فضل العرش على
الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة ويأتي هذا الحديث في اول بحث

الاستواء وحديث عمر قال ابن الجوزي مختلف فيه جدا ومعنى ما يفضل منه الأربع أصابع ان كان الضمير راجعا الى الرجل ظاهر وان كان راجعا الى الكرسي فالمعنى أنه قد ملاه بهيبته وعظمته ويكون هذا ضرب مثل لقدر عظمة الخالق جل جلاله وما ذكره بعض الرواة فيه من تعبيرهم اذا قعدوا اذا جلس تبارك وتعالى على الكرسي سماع له اطيخ الخ قال ابن الجوزي هو من تعبيرهم بما يظنونه كما قال القائل ثم استوى على العرش أى قعد قال وانما قلنا هذا لان الخالق تعالى لا يجوز ان يوصف بالجلوس فيفضل ذلك الشيء لان هذه صفة الاجسام ويحتمل ان يكون المعنى ان العرش منصوب كهية الدست أى صدر البيت والكرسي موجود تحته كهية الكرسي الموضوع للملك في الدنيا يرقى الى الدست عليه ويضع اذا جلس قدميه عليه وهي جلسة الجبارين فيما شوهوا ولم يرد في هيئته حديث يعول عليه أما انه من الجائزان يكون الحال كذلك والله اعلم بوجه الحكمة في خلقه اذ لا يصح بحال في المعقول ان يكون مقرا له ونحن لانعلم الحكمة في خلق الذر فكيف نعلم الحكمة في خالق العرش والكرسي فيجب الايمان بالورود وتنزيه الرب عن الحلول والاتصال اه وما جاء فيه ذكر الرجل مارواه عبيد بن حنين قال بينا انا جالس في المسجد اذ جاء قتادة ابن النعمان فجلس ثم تحدث ثم قال انطلق بنا الى ابي سعيد الخدري فاني قد اخبرت انه قد اشكى فانطلقنا حتى دخلنا على ابي سعيد فوجدناه مستلقيا واضع ارجله اليمنى على اليسرى فسلمنا عليه وجلسنا فرفع قتادة يده الى رجل ابي سعيد الخدري وقرصها قرصة شديدة فقال أبو سعيد سبحان الله يابن أم أوجعتني قال ذلك أردت ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله تعالى لما قضى خلقه استلقى ثم وضع احدى رجله على الاخرى ثم قال لا ينبغي لاحد من خلقي ان يفعل هذا

قال أبو سعيد لا جرم لا فعله أبداً اه وهذا الخبر رواه البيهقي في الاسماء والصفات وقال هذا حديث منكر ولم يكتبه الا من هذا الوجه وقال عبد الله ابن احمد بن حنبل ماريت هذا الحديث في دواوين الشريعة المعتمد عليها وأما عبيد بن حنين فقال البخاري لا يصح حديثه في أهل المدينة وفي الحديث علة أخرى وهي ان قتادة بن النعمان مات في خلافة عمر رضي الله تعالى عنه وعبيد بن حنين مات سنة خمس ومائة وله خمس وسبعون سنة بتقديم السين في قول الواقدي فتكون روايته عن قتادة منقطعة قال الامام احمد ثم لو صح طريقه احتمل ان يكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حدث به عن بعض أهل الكتاب على طريق الإنكار عليهم فلم يفهم قتادة إنكاره ومن هذا الفن حديث رويناه ان الزبير سمع رجلاً يحدث عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاستمع له الزبير حتى اذا قضى الرجل حديثه قال له الزبير أنت سمعت هذا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال الرجل نعم قال هذا واشباهه مما يمنعان ان نحدث عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد لعمرى سمعت هذا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانا يومئذ حاضر ولكن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ابتدا بهذا الحديث فحدثناه عن رجل من أهل الكتاب حدثه يومئذ فبحثت أنت بعد انقضاء صدر الحديث وذكر الرجل الذي هو من أهل الكتاب فظننت انه من حديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ابن الجوزي وغالب الظن ان الإشارة في حديث الزبير الى حديث قتادة هذا فان أهل الكتاب قالوا ان الله تعالى لما خلق السموات والارض استراح فزل قوله تعالى وما من منام من لغوب فيمكن ان يكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حكى ذلك عنهم ولم يسمع قتادة أول الكلام وقد روى عبد الرحمن بن

احمد في كتاب السنة قال رأيت الحسن قد وضع رجله اليمنى على شماله وهو قاعد فقلت يا أبا سعيد تكره هذه القعدة فقال قاتل الله اليهود ثم قرأ قوله تعالى (ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا من لغوب) فعرفت ما عني به فامسكت قال ابن الجوزي وانما اشار الحسن الى ما ذكرناه عن اليهود وقد صح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما انهم كانوا يستلقون ويضعون رجلا على رجل اه ومنها ما ذكره ابن الجوزي قال روت خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال أن آخر وطاة وطئها الرحمن بوج اه ووج بتشد الجيم أرض الطائف سميت برجل من العماقة هو أول من نزلها وهو ابن عبد الجن وهي آخر وقعة أوقعها الله تعالى بالمشركين على يد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سار اليها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد منصرفه من حنين وهذا هو معنى آخر وطاة وطئها الرحمن بوج لانها آخر شدة أوقعها الرحمن على المشركين على يد نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم فالوطاة معناها الشدة ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في الحديث الصحيح عند البخاري اللهم اشدد وطأتك على مضر وقول الشاعر

وطئنا وطئا على حقن وطئ المقيد ثابت الهرم

والاصل في هذا المعنى أن من اراد التشديد على احد واذلاله ووطئه بقدمه فصار كناية عن التشديد والاذاية قال ابن الجوزي قال القاضي ابو يعلى يعنى المشبه المتقدم ذكره غير ممتنع على اصولنا حمل هذا الخبر على ظاهره وان ذلك معنى بالذات دون الفعل لانا حملنا قوله ينزل ويضع قدمه في النار على الذات قال وهذا الرجل يشير بأصولهم الى ما يوجب التجسيم والانتقال والحركة وهذا مع ما يوجب من التشبيه بعيد من اللغة ومعرفته

التواريخ وادلة المعقول وانما اغتر بحديث روى عن كعب أنه قال وج
مقدس منه عرج الرب الى السماء ثم قضى خلق الارض وهذا لوصح
عن كعب احتمال أن يكون حاكيا عن أهل الكتاب وكان يحكى عنهم
كثيرا ولو قدرناه من قوله بأن معناه أن ذلك المكان آخر ما استوى من
الارض لما خلقت ثم عرج الرب أى عمد الى خلق السماء وهو قوله تعالى
(ثم استوى الى السماء وهي دخان) أى قصد اليها بارادته قصدا سويا بلا
صارف يلويه ولا عاطف يثنيه من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل
اذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوى على شيء وذكر الراغب أن
الاستواء متى عدى بعل فبمعنى الاستيلاء كقوله تعالى (الرحمن على العرش
استوى) واذا عدى بالى فبمعنى الانتهاء الى الشيء أما بالذات أو بالتدبير
وعلى الثانى قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) قال ابن الجوزى
ويروى عن أبى هريرة أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال لما اسرى بى
مرى جبريل عليه الصلاة والسلام حتى اتى الصخرة فقال يا محمد من هاهنا
عرج ربك الى السماء وهذا رواه بكر بن زياد وكان يضع الحديث عن
الثقات وعلي تقدير وجوده فمعناه ما تقدم فى الذى قبله قال ابن الجوزى
فان قيل قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما استوى الى السماء أى صعد
قلنا صعد أمره اذ لا يجوز عليه التغير والاتقال اه قلت ويأتى الكلام
فى الاستواء مستوفى فى البحث العاشر قال ابن الجوزى ومن اعجب ما رأيت
لهم يعنى المشبهين ابا يعلى وجماعته ما ذكروه عن ابن ابى شيبه انه قال فى
كتاب العرش أن الله تعالى قد اخبرنا انه صار من الارض الى السماء ومن
السماء الى العرش فاستوى على العرش قال ونحن نحمد الله الذى لم ييخس
حظنا من المنقولات ولا من المعقولات ونبراء من اقوام شانوا مذهبا:

فعابنا الناس بكلامهم اه هذا ما قيل في تأويل القدم والرجل ولنذكر هنا تمام الكلام على بعض الاحاديث تنميما للفائدة فاقول قال النووي هذا الحديث يعني حديث ابي هريرة السابق في محاجة الجنة والنار على ظاهره وان الله تعالى يخلق في الجنة والنار تميزا يدركان به ويقدران على المراجعة والاحتجاج ويحتمل أن يكون بلسان الحال وقال المهلب يجوز أن يكون هذا الخصام حقيقة بأن يخلق الله فيهما حياة وفهما ولاما والله قادر على كل شيء قدير ويجوز أن يكون هذا مجازا كقولهم امتلاء الحوض وقال قطنى والحوض لا يتكلم وإنما هو عبارة عن امتلائه وأنه لو كان ممن ينطق لقال ذلك وكذا في قول النار هل من مزيد وقال صاحب المفهم يجوز أن يخلق الله ذلك القول فيما شاء من اجزاء الجنة والنار لانه لا يشترط عقلا في الاصوات أن يكون محلها حيا على الراجح ولو سلمنا الشرط لجاز أن يخلق الله في بعض اجزائهما الجمادية حياة لاسيما وقد قال بعض المفسرين في قوله تعالى وان الدار الآخرة لى الحيوان أن كل ما في الجنة حى ويحتمل أن يكون ذلك بلسان الحال والاول اولي وحاصل اختصاصهما افتخار أحدهما على الآخر بمن يسكنها فتظن النار انها بمن القى فيها من عظماء الدنيا ابر عند الله من الجنة وتظن الجنة انها بمن اسكنها من اولياء الله تعالى ابر عند الله فاجيبتا بانه لا فضل لاحدهما على الاخرى من طريق من يسكنهما وفى كلامهما شائبة شكاية الى ربهما اذ لم تذكر كل واحدة منهما الا ما اختصت به وقد رد الله الامر فى ذلك الى مشيئته وضعفاء الناس وسقطهم بفتحتين جمع ساقط وهو النازل القدر الذى لا يؤبه له وسقط المتاع رديته المراد بهم أهل الايمان الذين لم يتفطنوا للشبه ولم يوسوس لهم الشياطين بشيء

من ذلك فهم أهل عقائد صحيحة وإيمان ثابت وهم الجمهور وأما أهل العلم والمعرفة فهم بالنسبة اليهم قليل وكونهم ساقطون محتقرون إنما هو بالنسبة الى ما عند الأكثر من الناس وعند الله تعالى هم العظماء رفعا، الدرجات لكنهم بالنسبة الى ما عند انفسهم لعظمة الله عندهم وخضوعهم له في غاية التواضع لله تعالى والذلة في عبادته فوصفهم بالضعف والسقط بهذا المعنى صحيح والمراد بالحصص في قول الجنة الاضعفاء الناس الاغلب ولذا قال الداودي يؤخذ من الحديث أن الاشياء توصف بغالبها لأن الجنة قد يدخلها غير الضعفاء والنار قد يدخلها غير المتكبرين وفي الحديث اتساع الجنة والنار بحيث تسع كل من كان ومن يكون الى يوم القيامة وتحتاج الى زيادة (وأما الساق) فقد جاء في القرآن غير مضاف اليه تعالى في قوله (يوم يكشف عن ساق) واخرج الشيخان والنسائي وابن المنذر وابن مردويه عن أبي سعيد قال سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياءا وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقا واحدا اهـ واخرجه البخاري في حديث الشفاعة الطويل عن أبي سعيد ايضا وفيه فيقول دل بينكم وبينه آية تعرفونه فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن والنخ واخرج اسحاق بن راهويه في مسنده والطبراني والدارقطني في الرؤية والحاكم وصححه وابن مردويه وغيرهم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال يجمع الله الناس يوم القيامة وينزل الله في ظلل من الغمام فينادي مناديا ايها الناس ائتوا من ربكم الذي خلقكم وصوركم ورزقكم أن مولى كل انسان منكم ما كان يعبد في الدنيا ويتولى البعض ذلك عدلا من ربكم قالوا ايلي قال فليناطق كل انسان منكم الى ما كان

يتولى في الدنيا ويتمثل لهم ما كانوا يعبدون في الدنيا ويمثل لمن كان يعبد عيسى عليه السلام شيطان عيسى وكذا يتمثل لمن كان يعبد عزير احتى تمثل لهم الشجر والعود والحجر ويبقى أهل الاسلام جثوما فيتمثل لهم الرب عز وجل فيقال لهم مالكم لم تنطلقوا كما انطلق الناس فيقولون أن لنا ربا مارأيناه بعد فيقول فيم تعرفون ربكم أن رايتموه قالوا بيننا وبينه علامة أن رايناه عرفناه قال وماهي قالوا يكشف عن ساق فيكشف عند ذلك الحديث اه وهذا الحديث مثل الاية ليست فيه اضافة الساق الي الله تعالى انما فيه ساق بالتكثير كما في الاية وقد قال في فتح الباري عند الحديث الاول وقع في هذا الموضع يكشف ربنا عن ساقه وهو من رواية سعيد ابن أبي هلال عن زيد بن أسلم فاخرجها الاسماعيلي كذلك ثم قال في قوله عن ساقه نكرة ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن اسلم بلفظ يكشف عن ساق قال الاسماعيلي هذه اصح لموافقها لفظ القرآن في الجملة لا يظن أن الله ذوا أعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة المخلوقين تعالى الله عن ذلك ليس كمثل شيء ما ه قلت اخرج البخاري حديث الشفاعة بطوله في الرقاق عن أبي هريرة ولم يذكر فيه الكشف عن الساق اصلا وانكر سعيد بن جبير اضافة الساق اليه تعالى فيما أخرجه عبد بن حميد وابن المنذر عنه انه سئل عن الاية فغضب غضبا شديدا وقال أن اقواما يزعمون أن الله تعالى يكشف عن ساقه وانما يكشف عن الامر الشديد وعلى كل حال الساق مضاف اليه تعالى أو منكر في الكشف عنه تأويلات كثيرة قيل كشفها والتشمير عنها مثل في شدة الامر وصعوبة الخطب حتى انه يستعمل بحيث لا يتصور ساق بوجه كما في قول حاتم

اخو الحرب أن عضت به الحرب عضها ٥ وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا
وقال الاخر

عجبت من نفسي ومن اشفاقها ٥ ومن طواء الخيل عن ارزاقها

في سنة قد كشفت عن ساقها ٥ حمراء تبرى اللحم عن عراقها

واصله تشمير الخدرات عن سوقهن في الهرب فانهن لا يفعلن ذلك
الا اذا عظم الخطب واشتد الامر فيذهلن عن الستر بذيل الصيانة والى
نحو هذا ذهب مجاهد و ابراهيم النخعي وعكرمة وجماعة وقد روى عن
ابن عباس ايضا اخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن ابى حاتم والحاكم
وصححه والبيهقي في الاسماء والصفات من طريق عكرمة عنه انه سئل
عن ذلك فقال اذا خفي عليكم شيء من القرآن يعنى أو السنة فابتغوه في
الشعر فانه ديوان العرب أما سمعتم قول الشاعر

صبرا عناق انه شرباق ٥ قد سزلى قومك ضرب الاعناق

وقامت الحرب بنا علي ساق

والروايات عنه رضى الله تعالى عنه في هذا المعنى كثيرة وقيل ساق الشيء
أصله الذى به قوامه كساق الشجر وساق الانسان والمراد يكشف عن
اصل الامر فتظهر حقائق الامور واصولها بحيث تصير عيانا واليه يشير كلام
الربيع بن انس فقد اخرج عبد بن حميد عنه انه قال في ذلك يوم
يكشف الغطا ولذا ما اخرج به البيهقي عن ابن عباس ايضا قال حين
يكشف الامر وتبدوا الاعمال واخرج أبو يعلى عن أبى موسى
مرفوعا في قوله يوم يكشف عن ساق قال عن نور عظيم فيخرون
له سجدا وعند الحاكم عن ابن عباس هو يوم كرب وشدة قال الخطابي
فيكون المعنى يكشف عن قدرته التى تنكشف عن الشدة والكرب وقال

ابن فورك معناه ما يتجدد للمؤمنين من الفوائد والالطاف وقال المهلب كشف الساق للمؤمنين رحمة ولغيرهم نقمة وقال الخطابي قد يطلق ويراد به النفس ومنه قول علي رضي الله عنه لما قالت الشراة لأحکم الا الله تعالى قال لا بد من محاربتهم ولو تلفت ساق وقيل معنى كشف الساق زوال الخوف والهول الذي غيرهم حتى غابوا عن رؤية عوراتهم فالكشف اذا معناه الرفع والازالة وفي الفخر الرازي في تفسير هذه الاية يوم يكشف عن ساق جهنم أو عن ساق العرش أو عن ساق ملك مهيب عظيم واللفظ لا يدل الاعلى ساق فاما أن ذلك الساق ساق أى شيء هو فليس في اللفظ ما يدل عليه واما ما رواه أبو يعلى البغدادي المشبه عن ابن مسعود انه قال يكشف عن ساقه النبي فتضيء من نور ساقه الارض فقد قال فيه ابن الجوزي أن اسناده لابن مسعود كذب لانه محال ولا تثبت لله تعالى صفة بمثل هذه الخرافات ولا توصف ذاته بنور شعاعي تضيء به الارض واحتجاجة بالاضافة ليس بشيء لانه اذا كشف عن شدته فقد كشف عن ساقه اه وفي حديث الساق هذا ذكر الصورة والاتيان من المتشابه ويأتى الكلام عليهما أن شاء الله تعالى في بحث الصورة اه (البحث الخامس في الشيء والذات والجنب) اما لفظ الشيء فقد جاء اطلاقة على الله تعالى في القرآن والحديث اما القرآن فقد قال الله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) قال البخاري في جامعه باب قل أى شيء أكبر شهادة قل الله فسمي الله تعالى نفسه شيئاً وسمي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله وقال (كل شيء هالك الا وجهه) فاقول قبل تقرير الآيتين وجلب الاحاديث (اعلم أن الشيء عند أهل

السنة) يطلق على الموجود كما قال صاحب الاضائة وغيره

ويطلق الشيء على الموجود * لاغيره في المذهب المحمود

فالجمهور من أهل السنة على أن لا واسطة بين الموجود والمعدوم وان المعدوم ليس بشيء فقد قالوا ما من شأنه أن يعلم إما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا واسطة بينهما وذهب بعض الاشاعرة وهو أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين في قوله الاول وبعض المعتزلة الى ان الواسطة بين الموجود والمعدوم امر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شأنه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج اصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم او يكون له تحقق في الخارج باعتبار نفسه لا بتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره وهو الحال فهذا التقسيم منبئ عن الواسطة وهي الحال وعرفوا الحال بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة يخرج الذات لانها لا تكون حالا وقوله لموجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله لا موجودة يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقوله ولا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال وذهب أكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء ومتحقق في الخارج اه فقد بان لك ان أهل السنة متفقون على ان كل موجود يطلق عليه شيء وربنا تبارك وتعالى ذات موجودة قديمة متصفة بصفات الكمال منزهة عن صفات النقائص مما طلاق شيء عليها مما لا يقول أحد بخلافه لان أهل السنة ولا من أهل الاعتزال الا ما قيل عن الجهمية من انهم يمنعون اطلاق شيء على الله تعالى ويقولون ان الشيء اسم للحادث والا ما قيل عن هشام من انه اسم للجسم

واحتجت الجهمية في منع اطلاق الشيء عليه بقوله تعالى (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) فقالوا لا يطلق عليه الا ما دل على صفة من صفات الكمال والشيء ليس كذلك والجهمية يمنعون اطلاق كل صفة من الصفات التي تطلق على المخلوقات كالسميع والبصير والمتكلم على الله تعالى كما مر في المقدمة في حقيقة التوحيد فلا عبرة بكلامهم ولا دليل لهم في الآية التي استدلوا بها لان الدعاء في الآية أما بمعنى التسمية أى فسموه بها ولا تسموه بما لم يسم به نفسه أو بمعنى النداء أى نادوه بها وليس اطلاق لفظ شيء عليه داخلا في معنى التسمية فلم يقل أحد انه اسم من اسمائه تعالى ولا داخلا في النداء. وإذا قلنا ان اطلاق لفظ شيء عليه داخل في التسمية فالجواب ان التسمية متوقفة على ما ورد من الشارع التسمية به واطلاق لفظ الشيء عليه ورد في الآيتين المتقدمتين ويأتى في الاحاديث وتقرير وجه الاستدلال بالآية الاولى هو ان أى كلمة يراد بها بعض ما تضاف اليه فاذا كانت استفهامية كان جوابها مسمى باسم ما اضيفت اليه وقوله قل الله جواب أى الله أكبر شهادة فالله مبتدا محذوف أو الجلالة خبر مبتدا محذوف أى ذلك الشيء هو الله فعلى هذا يصح اطلاق شيء على الله وذلك لان الشيء اسم للوجود ولا يطلق على المعدم كما مر والله تعالى موجود فيكون شيئا ولذلك نقول الله تعالى شيئا لا كالأشياء وتقرير الاستدلال بالآية الاخيرة ينبئ على ان الاستثناء فيها متصل فانه يقتضى اندراج المستثنى في المستثنى منه وهو الراجح والاصل فيكون لفظ شيء مطلقا على الله تعالى وقيل ان الاستثناء منقطع والتقدير لكن هو سبحانه لا يهلك واعلم أن الشيء يساوى الموجود لغة وعرفا واما قولهم فلان ليس بشيء فهو على طريق المبالغة في الذم فلذلك وصفه بصفة المعدم وأشار ابن بطال الى ان

البخارى انتزع هذه الترجمة من كلام عبد العزيز بن يحيى المكي فانه قال في كتاب الحيدة سمى الله تعالى نفسه شيئا اثباتا لوجوده ونفيا للعدم عنه وكذا اجرى على كلامه ما أجراه على نفسه ولم يجعل لفظ شيء من اسمائه بل دل على نفسه أنه شيء تكذيبا للدهرية ومنكري الالهية من الامم وسبق في علمه أنه سيكون من يلحد في اسمائه ويلبس على خلقه ويدخل كلامه في الاشياء المخلوقة ثم وصف كلامه بما وصف به نفسه فقال وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء وقال تعالى أو قال اوحى الى ولم يوح اليه شيء فدل على كلامه بمادل على نفسه ليعلم أن كلامه صفة صفات ذاته فكل صفة من تسمى شيئا يعنى انها موجودة وحكى ابن بطال ايضا أن في هذه الايات ردا على من زعم انه لا يجوز أن يطلق على الله شيء كما صرح به عبد الله الناشئ المتكلم وغيره وردا على من زعم أن المعدوم شيء وقد اطبق العلماء على أن لفظ شيء يقتضى اثبات موجود وعلى أن لفظ لا شيء يقتضى نفي موجود الا ما تقدم من اطلاقهم ليس بشيء في الذم فإنه من طريق المجازاه (قلت) دليل المعتزلة على أن المعدوم الممكن شيء هو قوله تعالى (ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله) وقوله تعالى (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والجواب عن هذا أن اطلاق شيء في الآيتين من باب المجاز المرسل باعتبار ما يؤل اليه بدليل قوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) فنفي عنه الشيئية قبل خلقه فدل ذلك على أن اطلاقه عليه في الآيتين من باب المجاز وبدليل اطلاقه على الممتنع الذى لا يجوزون هم اطلاقه عليه فيما أخرجه الطبرانى عن ام سلمة انها سمعت رسول الله صلى الله تعالى

عليه وسلم وقد سأله رجل فقال اني لاحدث نفسي بالشئ لو تكلمت به لاجببت
اجرى يقول لا يلقي ذلك الا مؤمن اه وروى نحوه عن معاذ بن جبل اه ففي
هذا الحديث اطلاق الشئ على الممتنع الذي لا يجوز للانسان ان ينطق به فدل
ذلك على ان اطلاقه على غير الموجود من باب المجاز اه وقول
البخارى وسمى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القران شيئا يشير به الى ما
اخرجه هو عن سهل بن سعد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لرجل امعك
من القران شئ قال نعم سورة كذا وسورة كذا لسور سماها الحديث
للطويل في قصة الواهة نفسها وتوجيه كلامه هو ان بعض القران قرآن وقد
سماه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيئا اه واخرج البخارى عن عمران
بن حصين قال دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلفت ناقتي
بالباب فاتاه ناس من بني تميم الى ان قال قالوا قبلنا يا رسول الله قالوا اجئنا
نسألك عن هذا الامر قال كان الله ولم يكن شئ غيره وكان عرشه على الماء
الح هذه روايته عنه في بدء الخلق واخرجه عنه في التوحيد بلفظ كان الله
ولم يكن شئ قبله وفي رواية ابى معاوية عند الاسماعيلي كان الله قبل كل
شئ وهو بمعنى كان الله ولا شئ معه وفي جميع روايات هذا الحديث
التصريح باطلاق لفظ شئ عليه تعالى قال في الفتح والقصة متحدة فاقضى
ذلك ان الرواية وقعت بالمعنى ولعل راويها اخذها من قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم في حديث ابن عباس انت الاول فليس قبلك شئ ورواية بدء
الخلق ورواية ابى معاوية اصرح في الرد على من اثبت حوادث لا اول لها
من رواية التوحيد قال في الفتح في كتاب التوحيد وهى من مستبشع
المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح
الرواية التي في التوحيد على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروایتين تقتضى

حمل هذه علي التي في بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم علي الترجيح بالاتفاق اه قلت انما كان الجميع يقتضي ذلك لموافقة الروايات الاخر لرواية بدء الخلق ولانها سالمة من الابهام الذي يتمسك به اهل الزيع من وجود حوادث لا اول لها وقوله ووقفت في كلام الخ اشارة منه الى تصحيح ما ينسب اليه من قوله بحوادث لا اول لها اذ لولا قوله بذلك ما خرج عن الجمع الذي هو الاصل الى الترجيح ورجح غير مرجح لابهامه ما يناسب زيغه وقوله ان هذه من مستبشع المسائل المنسوبة اليه هذه خفيفة والنسبة لما يروى عنه مما هو ابعث واقبح اه وفي الحديث دلالة علي انه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لان كل ذلك غير الله تعالى ويكون قوله وكان عرشه علي الماء معناه انه خلق الماء سابقا ثم خلق العرش علي الماء وقد وقع في قصة نافع بن زيد الحميري بلفظ كان عرشه علي الماء ثم خلق القلم فقال اكتب ما هو كائن ثم خلق السموات والارض وما فيهن فصرح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش اه وقال الطيبي لفظه كان في الموضوعين بحسب حال مدخولها فالمراد بالاول الازلية والقدم وبالثاني الحدوث بعد العدم ثم قال فالحاصل ان عطف قوله وكان عرشه علي الماء علي قوله كان الله من باب الاخبار عن حصول الجهتين في الوجود وتفويض الترتيب الى الذهن فالواو فيه بمنزلة ثم وقال الكرمانى قوله وكان عرشه علي الماء معطوف علي قوله كان الله ولا يلزم منه المعية اذ اللازم من الواو العاطفة الاجتماع في اصل الثبوت وان كان هناك تقديم وتأخير قال غيره ومن ثم جاء قوله ولم يكن شيء غيره لنفي توهم المعية وقال الراغب كان عبارة عما مضى من الزمان لكنها في كثير من وصف الله تعالى تنبي عن معنى الازلية كقوله تعالى (وكان الله بكل

شيء علما) قال وما استعمل في وصف شيء متعلقا بوصف له هو موجود فيه
فلتنبه على ان ذلك الوصف لازم له أو قليل الانفكاك عنه كقوله تعالى
(وكان الشيطان لربه كفورا) وقوله تعالى (وكان الانسان كفورا)
واذا استعمل في الزمن الماضي جاز أن يكون المستعمل على حاله وجاز
أن يكون قد تغير نحو كان فلان كذا ثم صار كذا اه هذا ما قيل في اطلاق
لفظ الشيء عليه تعالى (وأما الذات) فليس لها ذكر في القرآن وقد قال
البخارى باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسماى الله عز وجل وأورد
في ذلك حديث أبي هريرة قال بعث رسول الله صلى الله تعالى وسلم عشرة
فيهم حبيب الانصارى فاخبرنى عبيد الله بن عياض ان ابنة الحارث
اخبرته انهم حين اجتمعوا استعار منها موسى يستحذ بها فلما خرجوا من
الحرم ليقتلوه قال حبيب الانصارى

ولست ابالى حين اقتل مسلما * على أى شق كان لله مصرعى

وذلك فى ذات الاله وان يشا * يبارك على أوصال شلومزع

فقتله ابن الحارث فاخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اصحابه خبرهم يوم
اصيبوا اه قال البخارى مستدلا بالحديث على جواز اطلاق الذات على
الله تعالى قال حبيب وذلك فى ذات الاله فذكر الذات باسمه تعالى أى
متلبسا باسم الله أو ذكر حقيقة الله بلفظ الذات قاله الكرماني قال فى
الفتح وظاهر لفظه ان مراده اضاف لفظ الذات الى اسم الله تعالى وسمعه
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم ينكره فكان جائزا واعترض الشيخ
تقى الدين السبكي بان قوله فى ذات الاله ليس فيه دلالة على الترجمة لانه
لم يرد بالذات الحقيقة التى هى مراد البخارى وانما مراده وذلك فى طاعة
الله أو فى سبيل الله وقد يجاب بان غرضه جواز اطلاق الذات فى الجملة

وقد ترجم البيهقي في الاسماء والصفات ما جاء في الذات وأورد فيه حديث أبي هريرة المتفق عليه في قوله لم يكذب ابراهيم عليه الصلاة والسلام الا ثلاث كذبات اثنتين منهن في ذات الاله عز وجل قوله اني سقيم وقوله (بل فعله كبيرهم هذا) الخ وقال شراح الحديث انما خصهما بذلك لان قصة سارة وان كانت ايضا في ذات الله لكن تضمنت حظا لنفسه ونفعا له بخلاف الاثنتين المذكورتين فانهما في ذات الله محضا وقد وقع في رواية هشام بن حسان ان ابراهيم لم يكذب قط الا ثلاث كذبات كل ذلك في الله وفي حديث ابن عباس عند احمد والله ان جادل بهن الا عن دين الله وأورد البيهقي ايضا حديث الباب المذكور وحديث ابن عباس تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله موقوف وسنده جيد كذا قال في الفتح خلافا لما في تمييز الطيب من الخبيث من ان اسانيده ضعيفة وأورد أيضا حديث أبي الدرداء لاتفقه كل الفقه حتى تمقت الناس في ذات الله ورجاله ثقات الا أنه منقطع قال في الفتح ولفظ ذات في الاحاديث المذكورة بمعنى من اجل أو بمعنى حق ومثله قول حسان

وان اخا الاحقاف اذا قام فيهم * يجاهد في ذات الاله ويعدل

والذي يظهر ان المراد جواز اطلاق لفظ ذات لا بالمعني الذي احده المتكلمون ولكنه غير مردود اذا عرف أن المراد به النفس لثبوت لفظ النفس في الكتاب العزيز وقال الراغب الذات هي تأنيث ذو وهي كلمة يتوصل بها الى الوصف باسماء الاجناس والانواع وتضاف الى الظاهر دون المضمرة وتثنى وتجمع ولا يستعمل شيء منها الا مضافا وقد استعاروا لفظ الذات لعين الشيء واستعملوها مفردة ومضافة وأدخلوا عليها الالف واللام وأجروها مجرى النفس والخاصة وليس ذلك من كلام العرب وقال عياض ذات

الشيء نفسه وحقيقته وقد استعمل أهل الكلام الذات بالالف واللام وغلطهم أكثر النحاة وجوز بعضهم لانهاترد بمعنى النفس وحقيقة الشيء وجاء في الشعر لكنه شاذ واستعمال البخاري لها دال على أن المزداد بها نفس الشيء على طريقة المتكلمين في حق الله تعالى ففرق بين النوع والذات وقال ابن برهان إطلاق المتكلمين الذات في حق الله تعالى من جهلهم لأن ذات تأنيث ذوو هو جلّت عظمته لا يصح له الحاق تاء التأنيث ولهذا امتنع أن يقال له علامة وإن كان أعلم العالمين وقولهم الصفات الذاتية جهل منهم لأن النسب إلى ذات ذوى وقال التاج الكندى في الرد على الخطيب بن نباتة في قوله كنه ذاته ذات بمعنى صاحبة تأنيث ذو وليس لها في اللغة مدلول غير ذلك وإطلاق المتكلمين وغيرهم الذات بمعنى النفس خطأ عند المحققين وتعقب بأن الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة أما إذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت بمعنى الاسمية فلا محذور لقوله تعالى (انه عليم بذات الصدور) أى بنفس الصدور وقد حكى المطرزي كل ذات شيء وليس كل شيء ذات وأنشد أبو الحسين بن فارس

فنعى ابن عم القوم في ذات ماله ه إذا كان بعض القوم في ماله وفر
ويحتمل أن تكون ذات هنا مقحمة كما في قولهم ذات ليلة وقال النوى في تهذيبه وأما قولهم أي الفقهاء في باب الإيمان فإن حلف بصفة من صفات الذات وقول المذهب اللون كالسواد والبياض اعراض تحل الذات فمرادهم بالذات الحقيقة وهو اصلاح المتكلمين وقد انكره بعض الأدباء وقال لا يعرف في لغة العرب ذات بمعنى حقيقة قال وهذا الإنكار منكر فقد قال الواحدى في قوله تعالى (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم) قال ثعلب أى الحالة التى بينكم فالتأنيث عنده للحالة وقال الزجاج معنى ذات

حقيقة والمراد بالبين الوصل فالتقدير فاصلحو حقيقة وصلكم قال فذات عنده
بمعنى النفس وقال غيره ذات هنا كناية عن المنازعة فامر وابل الموافقة اه وأخرج
البخارى عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال خير نساء ركن
الابل نساء قريش اخناه على ولد وارعاه على زوج في ذات يده اه قال قاسم بن
ثابت ذات يد وذات بينتا ونحو ذلك صفة لمحذوف مؤنث يعنى الحال التى هي بينهم
والمراد بذات يده ماله ومكسبه وأما قولهم لقيته ذات يوم فالمراد لقاة
أو مرة فلما حذف الموصوف وبقيت الصفة صارت كالحال اه فقد بان
بما ذكر أن ذات عند المتكلمين بمعنى النفس وأنها وردت في لغة العرب
بذلك المعنى ندورا وأنها وردت في لغتهم كثيرا خارجة عن معناها
الاصلى الذى هو صاحبة وهذا يرجح ماذهب اليه البخارى من أن الذات
معناها الحقيقة اه لكن قد اتفق المحققون (على أن حقيقة الله تعالى
مخالفة لسائر الحقائق) وذهب بعض أهل الكلام الى أنها من حيث أنها
ذات مساوية لسائر الذوات وانما تمتاز عنها بالصفات التى تختص بها
كوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وتعقب بان الاشياء المتساوية
في تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فيلزم
من دعوى التساوى المحال وبان أصل ما ذكره قياس الشاهد على الغائب
وهو أصل كل خبط والصواب الامساك عن امثال هذه المباحث والتفويض
الى الله تعالى في جميعها والاكتفاء بالايمان بكل ما أوجب الله في كتابه أو
على لسان نبيه اثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الاجمال وبالله تعالى
التوفيق اه (وأما الجنب) فقد جاء في القرآن في قوله تعالى (على ما فرطت
في جنب الله) وأجمع المسلمون على ان هذه الآية لا يمكن ابقاء الكلام
فيها على حقيقته لتزهره عز وجل عن الجنب بالمعنى الحقيقي واختلف العلماء

في تأويله قال الراغب أصل الجنب الجارحة ثم يستعار للناحية والجهة التي
تليها كعادتهم في استعارة سائر الجوارح لذلك نحو اليمين والشمال والمراد
هنا الجهة مجازاً أو الكلام على حذفه ضاف أي في جنب طاعة الله والتفريط
في جهة الطاعة كناية عن التفريط في الطاعة نفسها لأن من ضيع جهة
ضيع ما فيها بطريق الأولي لا يبلغ لكونه بطريق برهاني كقول زياد الأعجم
إن السباحة والمروءة والندى هـ في قبة ضربت على ابن الحشرج
وقد قال الزمخشري الجنب الجانب يقال أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته
وفلان لين الجنب والجانب ثم قالوا فرط في جنبه أو في جانبه يريدون
في جنبه أي في حقه تعالى أي ما يحق له سبحانه ويلزم وهو طاعته عز
وجل وعلى هذا قول سابق البربري

أما تتقين الله في جنب عاشق هـ له كبد حر عليك تقطع
أي في حق وقال العلامة القاسمي أي في جانب أمره ونهيه اذ لم أتبع
أحسن ما نزل وقال الامام سمي الجنب جنباً لأنه جانب من جوانب الشيء
والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأنه جند من جنوده
وجانب من جوانبه فلما حصلت المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين
ما يكون لازماً للشيء وتابعه لا جرم حسن اطلاق الجنب على الحق
والامر والطاعة وقول ابن عباس يريد على ما ضيعت من ثواب الله ومقاتل
على ما ضيعت من ذكر الله ومجاهد والسدي على ما فرطت في أمر الله
والحسن في طاعة الله وسعيد بن جبیر في حق الله بيان لحاصل المعنى وقيل
الجنب مجاز عن الذات كالجانب وضعف بان الجنب لا يليق اطلاقه عليه
تعالى ولو مجازاً وقال ابن الجوزي في جنب الله أي في طاعته وأمره لأن
التفريط لا يقع في ذاته وأما الجنب المعبود من ذى الجوارح فلا يقع

فيه تفريط وقال ابن حامد تؤمن بان الله تعالى جنباً بهذه الاية قال ابن الجوزي فواعجبا من عدم العقول اذا لم يتبها التفريط في جنب مخلوق فكيف يتبها في صفة الخالق جل جلاله وأنشد ثعلبة ٥ خليلي كفا واذكر الله في جنبي ٥ أى في أمرى وقال الالوسي لم أقف على عد أحد من السلف اياه من الصفات السمعية ولا يعول على ما في المواقف وعلى فرض العد كلامهم فيها شهير وهم مجمعون على التنزيه سبحانه من ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وقد مر قول ابن دقيق العيد نقول في الصفات المشككة انها حق وصدق علي المعنى الذي اراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا فان كان تأويله قريباً على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه وان كان بعيداً توقفنا عنه ورجعنا الى التصديق مع التنزيه وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله على ما فرطت في جنب الله فان المراد به في استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف في حمله عليه الخ مامر فقد صرح بان الجنب حمله على الحق شائع في كلام العرب لا يتوقف على شيء اه هذا ما قيل في الجنب اه

(البحث السادس في الشخص والغيرة والصورة والاتيان)

اما لفظ الشخص فقد جاء في حديث المغيرة بن شعبة اخرجته مسلم عنه من طريق القواريري وأبي كامل وزائدة وأخرجه البخاري من طريق عبيد الله بن عمر والرقى بصورة التعليق ووصله عنه الدارمي وأبو عوانه في صحيحه ولفظ الحديث قال المغيرة قال سعد بن عباد لورأيت رجلاً مع امرأتى لضربته بالسيف غير مصفح فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال تعجبون من غيرة سعد والله لا تأغير منه والله أغير مني ولا شخص أغير من الله ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر

منها وما بطن ولا أحد أحب إليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث
 المندرين والمبشرين ولا أحد أحب إليه المدحة من الله ومن أجل ذلك
 وعد الله الجنة اه وأكثر الروايات لأحد أغير من الله قال ابن بطال
 أجمعت الامة على ان الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه شخص لان التوقيف
 لم يرد به وقد منعت منه المجسمة مع قولهم أنه جسم لا كالأجسام قال في
 الفتح لذا قال والمنقول عنهم خلاف ما قال وقال الاسماعيلي ليس في قوله
 لا شخص اغير من الله اثبات ان الله شخص بل هو كما جاء ما خلق الله
 أعظم من آية الكرسي فانه ليس فيه اثبات ان آية الكرسي مخلوقة بل
 المراد انها أعظم المخلوقات وهو كما يقول من يصف امرأة كاملة الفضل
 حسنة الخلق ما في الناس رجل يشبهها يريد تفضيلها على الرجال لا انها
 رجل وقال ابن بطال اختلف الفاظ هذا الحديث فلم يختلف في حديث
 ابن مسعود أنه بلفظ لا أحد فظهر أن لفظ شخص جاء موضع أحد
 فكانه من تصرف الراوي ثم قال علي أنه من باب المستثنى من غير جنسه
 كقوله تعالى ومالهم به من علم الا اتباع الظن وليس الظن من نوع العلم
 فالتقدير أن الاشخاص الموصوفة بالغيرة لا تبلغ غيرها وان تناهت
 غيرة الله تعالى وان لم يكن شخصا بوجه وأما الخطابي فبنى على أن هذا
 التركيب يقتضى اثبات هذا الوصف لله تعالى فبالغ في الإنكار وتخطئة
 الراوي فقال اطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز لان الشخص
 لا يكون الا جسما مؤلفا فخلق ان لا تكون هذه اللفظة صحيحة وأن تكون
 تصحيفا من الراوي ودليل ذلك أن أبا عوانة روى هذا الخبر عن عبد الملك
 ولم يذكرها ووقع في حديث أبي هريرة وأسماء بنت أبي بكر بلفظ شيء
 والشئ والشخص في الوزن سواء فمن لم يمعن في الاستماع لم يأمن الوهم

ولیس کل من الرواة یراعی لفظ الحدیث حتی لا یتعداه (بل کثیر منهم یحدث بالمعنی) ولیس کلهم فہما بل کلام بعضهم جفا وتعجرف فلعل لفظ شخص جرى علی هذا السیل ان لم یکن غلطاً من قبیل التصحیف السمعی قال ثم ان عید الله بن عمرو انفرد عن عبد الملك فلم یتابع علیہ واعتوره الفساد من هذه الواجهة وقد تلقي هذا منه ابن فورك فقال لفظ الشخص غیر ثابت من طریق السند فان صح فییانه فی الحدیث الاخر وهو قوله لا أحد فاستعمل الراوی لفظ شخص موضع أحد قال وانما منعنا من اطلاق لفظ الشخص امور أحدها أن اللفظ لم یثبت من طریق السمع والثانی الاجماع علی المنع منه والثالث أن معناه الجسم المؤلف المركب اه قال فی الفتح وطعن الخطابی ومن تبعه فی السند منی علی تفرد عید الله بن عمرو به ولیس كذلك کما تقدم قال وکلامه ظاهر فی أنه لم یراجع صحیح مسلم ولا غیره من الکتب التي وقع فیها هذا اللفظ من غیر رواية عید الله بن عمرو ورد الروایات الصحیحة والطعن فی ائمة الحدیث الضابطین مع امکان توجیه مارووا من الامور التي أقدم علیها کثیر من غیر أهل الحدیث وهو یقتضی قصور فهم من فعل ذلك منهم ومن ثم قال الکرمانی لا حاجة لتخطئة الرواة الثقاہ بل حکم هذا حکم سائر المتشابه أما التفویض وأما التأویل وقال عیاض بعد أن ذکر معنی قوله (ولا أحد أحب الیه العذر من الله) أنه قدم الاعذار والانداز قبل أخذهم بالعقوبة وعلی هذا لا یكون فی ذکر الشخص ما یشکل اه قال فی الفتح کذا قال ولم یتجه نفی الاشکال مما ذکر ثم قال ویموز أن یكون لفظ الشخص وقع تجوزاً من شیء أو واحد کما یجوز اطلاق الشخص علی غیر الله وقد یكون المراد بالشخص المرتفع لان الشخص هو مظهر وشخص وارتفع فیکون

المعنى لا مرتفع أرفع من الله كقوله لا متعالى أعلى من الله قال ويحتمل أن يكون المعنى لا ينبغي لشخص أن يكون أغير من الله تعالى وهو مع ذلك لم يعجل ولا بادر بعقوبة عبده لارتكابه مانهاء عنه بل حذره وأذره وأعذر اليه وأمله فينبغي أن يتأدب بآدبه ويقف عند أمره ونهيه وبهذا تظهر مناسبة تعقبه بقوله ولا أحد أحب اليه العذر من الله وقال القرطبي أصل وضع الشخص في اللغة لجرم الانسان وجسمه يقال شخص فلان وجسمانه واستعمل في كل شيء ظاهر يقال شخص الشيء اذا ظهر وهذا المعنى محال على الله تعالى فوجب تأويله ف قيل معناه لا مرتفع وقيل لاشيء وهو أشبه من الاول وأوضح منه لا أحد أو لا موجود وقد ثبت في الرواية الاخرى لأحد وكان لفظ الشخص اطلق مبالغة في اثبات ايمان من يتعذر على فهمه موجود لا يشبه شيئا من الموجودات لثلا يفضى به ذلك الي النفي والتعطيل وهو نحو قوله صلى الله عليه وسلم للجارية أين الله قالت في السماء فحكم بايمانها مخافة أن تقع في التعطيل لقصور فهمها عما ينبغي له من تنزيهه مما يقتضى التشبيه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولاجل عدم وضوح اطلاق الشخص على الله تعالى لم يفصح البخارى باطلاق الشخص عليه تعالى كما فعل في شيء المار بل أورد ذلك على طريق الاحتمال فقال باب قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا شخص أغير من الله اه هذا ما قيل في تأويل لفظ الشخص وللم بشيء من معاني الحديث فقوله لا أحد أحب اليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث المنذرين والمبشرين بغنى الرسل قال ابن بطال هو من قوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فالعذر في هذا الحديث التوبة والاناة وقال القاضى عياض المعنى بعث المرسلين للاعذار والانذار لحلقه قبل أخذهم بالعقوبة وهو كقوله تعالى (لئلا يكون للناس

على الله حجة بعد الرسل) وحكى القرطبي في المفهم قال انما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا أحد أحب اليه العذر من الله بعد قوله لا أحد أغير من الله منها لسعد بن عباد على أن الصواب خلاف ما ذهب اليه ورادعاه عن الاقدام على قتل من يحده مع امرأته فكأنه قال اذا كان الله مع كونه أشد غيرة منك يجب الاعتذار ولا يؤخذ الا بعد الحجة فكيف تقدم أنت على القتل في تلك الحالة وقوله ولا أحد أحب اليه المدحة من الله المدحة بكسر الميم مع التاء وبفتحتها مع حذفها والمدح الثناء بذكر أوصاف الكمال والافضال قال ابن بطال اراد به المدح من عباده بطاعته وتنزيهه عمالا يليق به والثناء عليه بنعمه ليجازيهم على ذلك وقال القرطبي ذكر المدح مقرونا بالغيره والعذر تنبيها لسعد على أن لا يعمل بمقتضى غيرته ولا يعجل بل يتأنى ويترقى ويتثبت حتى يحصل على وجه الصواب فينال كمال الثناء والمدح والثواب لا يثاره الحق وقمع نفسه وغلبتها عند هيجانها وهو نحو قوله الشديد من يملك نفسه عند الغضب حديث صحيح متفق عليه وقال عياض معني قوله وعد الجنة أنه لما وعدها ورغب فيها كثر السؤال لها والطلب اليه والثناء عليه قال (ولا يحتج بهذا على جواز استجلاب الانسان الثناء على نفسه) فانه مذموم ومنهى عنه بخلاف حبه له في قلبه اذا لم يجد من ذلك بدا فانه لا يذم بذلك فانه سبحانه مستحق للمدح بكامله والنقص للعبد لازم ولو استحق المدح من جهة ما لكن المدح يفسد قلبه ويعظمه في نفسه حتى يحتقر غيره ولهذا جاء احتوا في وجوه المداحين التراب حديث صحيح أخرجه مسلم اهـ (قلت) ذكر في فتح الباري هذا البحث هنا واقتصر فيه على كلام القاضي عياض وفيه بحث طويل وانا اذكر حاصله ان شاء الله تعالى فقد أخرج البخاري في كتاب

الادب عن أنى موسى قال سمع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رجلا يثنى على رجل ويظريه في المدحة فقال أهلكتم أو قطعتم ظهر الرجل وأخرج أبيضاً عن أبي بكر أن رجلاً ذكر عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأنق عليه رجل خيراً فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويحك قطعت عنق صاحبك يقوله مراراً أن كان أحدكم مادحاً لا محالة فليقل أحسب كذا وكذا أن كان يرى أنه كذلك والله حسيبه اه قال ابن بطال حاصل النهي أن من أفرط في مدح آخر بما ليس فيه لم يأمن على الممدوح العجب لظنه أنه بتلك المنزلة فربما ضيع العمل والازياد من الخير اتكالا على ما وصف به ولذلك تأول العلماء في حديث المقداد عند مسلم احتوا في وجوه المداحين التراب أن المراد من يمدح الناس في وجوههم بالباطل وأما من مدح بما فيه فلا يدخل في النهي فقد مدح صلى الله تعالى عليه وسلم في الشعر والخطب والمحاضرة ولم يحث في وجه مادحه تراباً وعلى هذا يحمل ما أخرجه ابن ماجه وأحمد من حديث معاوية سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول اياكم والتمادح فإنه الذبح وأخرجه البيهقي بلفظ اياكم والمدح الخ قال وللعلباء في حديث مسلم هذا خمسة أقوال (أحدها) هذا وهو حمله على ظاهره واستعمله المقداد راوى الحديث (والثاني) الخيبة والحرمان كقولهم لمن رجع خائباً رجوع وكفه مملوءة تراباً (والثالث) قولوا له بفيك التراب والعرب تستعمل ذلك لمن تكره قوله (والرابع) أن ذلك يتعلق بالممدوح كأن يأخذ تراباً فينذر به بين يديه يتذكر بذلك مصيره إليه فلا يطغى بالمدح الذي سمعه (والخامس) المراد بجثو التراب في وجه المادح إعطاؤه ما طلب لأن كل الذي فوق التراب تراب وبهذا جزم البيضاوي

وقال شبه الاعطاء بالحثى على سبيل الترشيح والمبالغة في التقليل والاستهانة قال الطيبي ويحتمل أن يراد دفعه عنه وقطع لسانه عن عرضه بما يرضيه من الرضخ والدافع قد يدفع خصمه بحثى التراب على وجهه استهانة به (وأما مامدح به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) فقد أُرشد مادحيه الى ما يجوز من ذلك بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تطروني كما اطرت النصارى عيسى ابن مريم الحديث وقد ضبط العلماء المبالغة الجائرة من المبالغة الممنوعة بأن الجائرة يصحبها شرط أو تقريب والممنوعة بخلافها ويستثنى من ذلك ما جاء عن المعصوم فانه لا يحتاج الى قيد كالالفاظ التي وصف بها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعض الصحابة مثل قوله لعبد الله بن عمر نعم العبد وغير ذلك وقال الغزالي في الاحياء آفة المدح في المادح انه قد يكذب وقد يرأى الممدوح بمدحه ولا سيما ان كان فاسقا أو ظالما فقد جاء في حديث أنس رفعه اذا مدح الفاسق غضب الرب أخرجه ابو يعلى وابن أبي الدنيا بسند فيه ضعف وقد يقول ما لا يتحققه بما لا سبيل له الى الاطلاع عليه ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فليقل أحسب وذلك كقوله أنه ورع ومتق وزاهد بخلاف ما لو قال رأيتَه يصلي أو يحج أو يزكى فانه يمكنه الاطلاع على ذلك ولكن تبقى الآفة على الممدوح فانه لا يأمن أن يحدث فيه المدح كبرا أو إعجابا أو يكله على ما شهره به المادح فيفتر عن العمل لان الذى يستمر فى العمل غالبا هو الذى يعد نفسه مقصرا فان سلم المدح من هذه الامور لم يكن به بأس وربما كان مستحبا قال ابن عينة من عرف نفسه لم يضره المدح وقال بعض السلف اذا مدح الرجل فى وجهه فليقل اللهم اغفرلى ما لا يعلمون ولا تؤاخذنى بما يقولون واجعلنى خيرا بما يظنون أخرجه البيهقى فى الشعب اه (قات) هذا التفصيل صحيح مؤيد بالأحاديث

الصحيحة كقوله عليه الصلاة والسلام لا بى بكر الصديق لما قال يا رسول الله ان إزارى يسقط من أحد شقيه قال انك لست منهم وفى رواية لست بمن يفعل ذلك خيلاء فهذا من جملة المدح فى الوجه لكنه لما كان صدقا محضا وكان الممدوح يؤمن معه الإعجاب والكبر مدح به ولا يدخل ذلك فى المنع ومن جملة ذلك الأحاديث الكثيرة المذكورة فى مناقب الصحابة ووصف كل واحد منهم بما وصف به من ^{١٩}الأوصاف الجميلة كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعمر ما لقيك الشيطان سالكا فجا الاسلك فجا غير فجك وقوله للانصارى عجب الله من صنعكم الى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة اهـ (وأما الغيرة) فقد وقع ذكرها فى الحديث السابق فى قوله عليه الصلاة والسلام والله أغير منى وقوله لأحد غير من الله وأخرج البخارى فى الكسوف عن عائشة انها قالت خسفت الشمس فى عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصلى رسول الله ^{صلى الله تعالى عليه وسلم} بالناس الى أن قالت فاذا رأيت ذلك فاذكروا الله وكبروا وصلوا وتصدقوا ثم قال يا أمة محمد والله ما من أحد أغير من الله أن يزنى عبده أو تزنى أمته يا أمة محمد والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا اهـ فقوله أغير أفعل تفضيل من الغيرة بفتح الغين المعجمة وهى فى اللغة تغير يحصل من الحمية والانفة وأصلها فى الزوجين والاهلين وكل ذلك محال على الله تعالى لانه منزه عن كل تغير ونقص فيتعين حمله على المجاز فقل لما كانت ثمرة الغيرة صون الحريم ومنعهم وزجر من يقصد إليهم اطاق عليه ذلك لكونه منع من فعل ذلك وزجر فاعله وتوعده فهو من باب تسمية الشيء بما يترتب عليه وقال ابن فورك المعنى ما أحد أكثر زجرا عن الفواحش من الله وقال غيره غيرة الله ما يغير من حال العاصى باتقائه منه فى الدنيا والاخرة

أو في أحدهما ومنه قوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا وما بانفسهم)
وقال ابن دقيق العيد أهل التنزيه في مثل هذا على قولين اما ساكت واما
مؤول على ان المراد بالغيرة شدة المنع والحماية فهو من مجاز الملازمة وقال
الطبي وغيره وجه اتصال هذا المعنى بما قبله من قوله (فاذكروا الله) الخ
من جهة أنهم لما امروا باستدفاع البلاء عنهم بالذكر والدعاء والصلاة
والصدقة ناسب ردعهم عن المعاصي التي هي من أسباب جلب البلاء وخص
منها الزنى لانه أعظمها في ذلك وقيل لما كانت هذه المعصية من أقبح
المعاصي وأشدّها تأثيرا في إثارة النفوس وغلبة الغضب ناسب ذلك تخويفهم
في هذا المقام من مؤاخذة رب الغيرة وخالقها سبحانه وتعالى اه وفي قوله
يأمة محمد معني الاشفاق كما يخاطب الوالد ولده اذا أشفق عليه بقوله يا بني
كذا قيل وكان قضية ذلك أن يقول يا امتي لكن لعدوله عن المضمر الى
المظهر حكمة وكأنها بسبب كون المقام مقام تحذير وتخويف لما في الاضافة
الى الضمير من الاشعار بالتكريم ومثله يا فاطمة بنت محمد لا أغني عنك
من الله شيئا وصدر صلى الله تعالى عليه وسلم كلامه باليمين لارادة التأكيد
للخبر وان كان لا يرتاب في صدقه ولعل تخصيص العبد والامة بالذكر
رعاية لحسن الادب مع الله تعالى لتنزهه عن الزوجة والاهل عن يتعلق بهم
الغيرة غالبا ويؤخذ من قوله يا امة محمد ان الواعظ ينبغي له حال وعظه
أن لا يأتي بكلام فيه تفخيم لنفسه بل يبالغ في التواضع لانه أقرب الى
انتفاع من يسمعه وفيه ترجيح التخويف في الخطبة على التوسع بالترخيص
لما في ذكر الرخص من ملامة النفوس لما جبلت عليه من الشهوة والطبيب
الحاذق يقابل العلة بما يضادها لا بما يزيدها وقوله لوتعلمون ما أعلم أي من
عظيم قدرة الله وانتقامه من أهل الاجرام وقيل معناه لودام عليكم كما

دام علي لان عليه متواصل بخلاف غيره وقيل معناه لو علمت من سعة رحمة الله وحله وغير ذلك ما أعلم لبكيتم على ما فاتكم من ذلك وقوله لضحكتم قليلا فقليل معنى القلة هنا العدم والتقدير لتركتم الضحك ولم يقع منكم الا نادرا لغلبة الخوف واستيلاء الحزن وحكى ابن بطل عن المهلب ان سبب ذلك ما كان عليه الانصار من محبة الله والغناء وأطال في تقرير ذلك بما لا طائل فيه ولا دليل عليه ومن اين له ان المخاطب بذلك الانصار دون غيرهم والقصة كانت في اواخر زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث امتلأت المدينة بأهل مكة وفود العرب وقد بالغ الزين ابن المنير في الرد عليه والتشنيع بما يستغنى عن حكايته اه الكلام على الغيرة وما عداها من متعلقات هذا الحديث (وأما الصورة) فقد وردت فيما أخرجه البخارى ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة قال قال اناس يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا الى ان قال وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فيأتهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكانا حتي يأتينا ربنا فاذا أمانا ربنا عرفناه فيأتهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه الحديث وفي الصحيحين أيضا عن أبي سعيد فيأتهم الجبار في صورة غير صورته التي رآوه فيها أول مرة فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فلا يكلمه الا الانبياء فيقول هل بينكم وبينه آية تعرفونه فيقولون الساق فيكشف عن ساقه الخ فاقول اعلم أنه يجب على كل مسلم أن يعتقد ان الله سبحانه وتعالى لا تجوز عليه الصورة التي هي هيئة وتأليف قال ابن عقيل الحنبلي الصورة علي الحقيقة تقع على التخاطيط والاشكال وذلك من صفات الاجسام والذي صرفنا عن كونه

جسما من الأدلة القطعية قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ومن الأدلة العقلية أنه لو كان جسما كانت صورته عرضا ولو كان حاملا الأعراض جاز عليه ما يجوز علي الأجسام وافترى الى صانع ولو كان جسما مع قدمه جاز قدم احدا فاحوجتنا الأدلة الى تأويل صورة تليق اضافتها اليه وما ذلك الا الحال الذي يقع عليها أهل اللغة اسم صورة فيقولون كيف صورتك مع فلان وفلان على صورة من الفقر والحال التي انكروها هي العسف والتشديد والحال التي يعرفونها اللطف فيكشف عن الشدة أي يزيلها والتغير إنما يليق بفعله وأما ذاته فتعالت عن التغير نعوذ بالله أن يحمل الحديث على ما قالته المجسمة ان الصورة ترجع الى ذاته وأن ذلك تجوز التغير على صفاته فخرجوه في صورة ان كانت حقيقة فذاك استحالة وان كان تخيلا فليس ذلك هو إنما يريهم غيره وفي الفتح استدلل ابن قتيبة بذكر الصورة على أن لله صورة لا كالصور كما ثبت انه شيء لا كالأشياء وتعقبوه قال ابن بطال تمسك به المجسمة فاثبتوا لله صورة ولا حاجة لهم فيه لاحتمال أن تكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلا على معرفته كما يسمى الدليل والعلامة صورة وكما تقول صورة حديثك كذا وصورة الامر كذا والحديث والامر لا صورة لهما حقيقة وقيل المراد بالصورة الصفة واليه ميل البيهقي ونقل ابن التين أن معناه صورة الاعتقاد وقيل فيه حذف تقديره يأتيهم بعض ملائكة الله ورجحه عياض قال ولعل هذا الملك جاءهم في صورة انكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك لانه مخلوق وقيل المعنى يأتيهم الله بصورة أي بصفة تظهر لهم من الصور المخلوقة التي لا تشبه صفة الله ليختبرهم فاذا قال هذا الملك أنار بكم ورأوا عليه من علامة المخلوقين ما يعلمون به انه ليس ربهم استعاذوا منه لذلك وقوله بعد ذلك فيأتيهم الله في صورته التي يعرفونها فالمراد

الصفة بذلك والمعنى فيتجلي الله لهم بالصفة التي يعلمونها بها وإنما عرفوه بالصفة وإن لم تكن تقدمت لهم رؤيته لأنهم يرون حيثئذ شيئاً لا يشبه المخلوقين وقد علموا أنه لا يشبه شيئاً من مخلوقاته فيعلمون أنه ربهم فيقولون أنت ربنا وعبر عن الصورة بالصفة للشاكلة لما تقدم من ذكر الشمس والقمر والطواغيت ويدل لهذا التأويل حديث أبي موسى رفعه أن الناس يقولون إن لنا رباً كنا نعبد في الدنيا فيقال أو تعرفونه إذا رأيتموه فيقولون نعم فيقال كيف تعرفونه ولم تروه فيقولون أنه لا شيء له فيكشف الحجاب فينظرون إلى الله عز وجل فيخرون سجداً اهـ ويحتمل أن يشير بقوله في الصورة التي يعرفونها إلى ما عرفوه حين أخرج ذرية آدم من صلبه فانسأهم ذلك في الدنيا ثم يذكرهم بها في الآخرة وقال ابن العربي إنما استعاذوا منه أولاً لأنهم اعتقدوا أن ذلك الكلام استدراج لأن الله لا يأمر بالفحشاء ومن الفحشاء اتباع الباطل وأهله ولهذا وقع في الصحيح فيأتيهم الله في صورة أي بصورة لا يعرفونها وهي الأمر باتباع أهل الباطل فلذلك يقولون إذا جاء ربنا عرفناه أي إذا جاءنا بما عهدناه منه من قول الحق وقال ابن الجوزي معنى الخبر يأتيهم الله بأهوال يوم القيامة ومن صور الملائكة بما لم يعهدوا مثله في الدنيا فيستعيزون من تلك الحال ويقولون إذا جاء ربنا عرفناه أي إذا أتانا بما نعرفه من لطفه وهي الصورة التي عبر عنها بقوله يكشف عن ساق أي عن شدة اهـ وقال القرطبي هو مقام هائل يتمنح الله به عباده ليميز الخبيث من الطيب وذلك أنه لما بقي المنافقون مختلطين بالمؤمنين زاعمين أنهم منهم ظانين أن ذلك يجوز في ذلك الوقت كما جاز في الدنيا امتحنهم الله بأن أتاهم بصورة هائلة قاتلة للجميع أنا ربكم فأجابه المؤمنون بانكار ذلك لما سبق لهم من معرفته سبحانه وأنه

منزه عن صفات هذه الصورة فلماذا قالوا نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا حتى ان بعضهم ليكاد ينقلب أى يزل فيوافق المنافقين قال وهؤلاء طائفة لم يكن لهم رسوخ بين العلماء ولعلمهم الذين اعتقدوا الحق وحوما عليه من غير بصيرة قال ثم يقال بعد ذلك للمؤمنين هل بينكم وبينه علامة تعرفونها فيقولون الساق وهذا يحتمل ان الله عرفهم على السنة الرسل من الملائكة أو الانبياء أن الله جعل علامة تجليه الساق وذلك أنه يمتحنهم بارسال من يقول لهم انا ربكم والى ذلك الاشارة بقوله تعالى (يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت) وهى وان ورد أنها فى عذاب القبر فلا يبعد أن تتناول يوم الموقف أيضا وفى رواية العلاء بن عبد الرحمن ثم يطلع عز وجل عليهم فيعرفهم نفسه ثم يقول انا ربكم فاتبعوني فيتبعه المسلمون ومعنى فيعرفهم نفسه أنه يلقي فى قلوبهم علما قطعيا يعرفون به أنه ربهم سبحانه وتعالى ووقع فى رواية هشام بن سعد ثم نرفع رؤسنا وقد عادلنا فى صورته التى رأينا فيها أول مرة فيقول انا ربكم فنقول نعم انت ربنا وهذا فيه اشعار بانهم رأوه أول ما حشروا والعلم عند الله (قلت) ويحتمل عندى أن يكون هذا اشارة الى الرؤية السابقة حين أخرجهم من صلب آدم وقال الخطابى هذه الرؤية غير التى تقع فى الجنة اكراما لهم فان هذه للامتحان وتلك لزيادة الاكرام كما فسر به قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) قال ولا اشكال فى حصول الامتحان فى الموقف لان آثار التكليف لا تنقطع الا بعد الاستقرار فى الجنة أو النار قال ويشبه أن يقال انما حجب عنهم تحقق الرؤية أولا لما كان معهم من المنافقين الذين لا يستحقون رؤيته تعالى فلما تميزوا رفع الحجاب فقال المؤمنون حينئذ أنت ربنا وقال الطيبي لا يلزم من ان الدنيا دار بلاء والآخرة دار

جزاء أن لا يقع في واحدة منهما ما يختص بالآخرى فإن القبر أول منازل الآخرة وفيه الابتلاء والفتنة بالسؤال وغيره والصحيح أن التكليف خاص بالدنيا وما يقع في القبر والموقف هي آثار ذلك وفي حديث أبي سعيد الخدري بعد قوله المار فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة فيذهب كما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا فيؤتى بالجرس الخ قال ابن بطال تمسك به من أجاز تكليف ما لا يطاق من الاشاعة واحتجوا أيضا بقصة أبي لهب وأن الله كلفه الايمان به مع إعلامه بأنه يموت على الكفر ويصلى نارا ذات لهب قال ومنع الفقهاء من ذلك وتمسكوا بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) واجابوا عن السجود بأنهم يدعون اليه تبكيئا اذا دخلوا أنفسهم في المؤمنين الساجدين في الدنيا فدعوا إلى السجود مع المؤمنين فتعذر عليهم فأظهر الله بذلك نفاقهم وأخزاهم قال ومثله من التبكيئ ما يقال لهم بعد ذلك ارجعوا فالتمسوا نورا وليس في هذا تكليف ما لا يطاق بل اظهار خزيهم ومثله كلف أن يعقد شعيرة فأنها للزيادة في التويخ والعقوبة ولم يجب عن قصة أبي لهب وادعى بعضهم أن مسألة تكليف ما لا يطاق لم تقع الا بالايمان فقط وقد حكى أهل الأصول الاجماع على أن حل الخلاف في وقوع التكليف بالحال هو فيما كانت استحالته لغير تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه اما ما كانت استحالته لتعلق علم الله تعالى بأنه لا يقع فالتكليف به واقع اجماعا لان الله تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وهذه المسألة محل استيفاء الكلام عليها في الاصولين أصول الفقه وأصول الدين وحاصلها باختصار أن في جواز التكليف عقلا بالحال ثلاثة أقوال الجواز مطلقا والمنع مطلقا

في غير مسألة الاجماع المتقدمة واحتج أهل هذا القول بأنه لظهور امتناعه للمكلفين لافائدة في طلبه منهم وأجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب الثواب أولا فيترتب العقاب وهذا الجواب على سبيل النزول أى ان سلمنا أنه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للعقل مع أننا لا نسلم ذلك لا يسأل عما يفعل وله ان لا يظهرها اذ لا يلزم الحكيم إطلاع من دونه على الحكمة والثالث منع التكليف بما امتنع لذاته وجوازه بغيره وفي وقوعه ثلاثة اقوال أيضا فيما عدى صورة الاجماع المتقدمة أيضا أحدها الوقوع مطلقا والثاني مقابله والثالث التفصيل بين ما هو ممتنع لذاته كقاب الحجر ذهباً مع بقاء الحجرية فيمتنع والممتنع واقع قال السبكي وهو الحق وقال ولي الدين ان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه محال عقلا لاعادة لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوه وكلام بعض المحققين ظاهر في أنه ليس محالا عقلا أيضا بل يمكن مقطوع بعدم وقوعه والخالف لفظي اذ هو ممكن ذاتا محال عرضا فالكثير نظر والى استحالة بالعرض والبعض نظر الى امكانه ذاتا اه هذا حاصل كلام أهل الاصول فيه باختصار اه وفي آخر حديث ابى سعيد أيضا فيقول الجبار بقيت شفاعتي فيقبض قبضة من النار فيخرج أقواما قد امتحشوا الى أن قال فيدخلون الجنة فيقول أهل الجنة هؤلاء عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولاخير قدموه ونقل الزركشى في التنقيح وقع هنا في حديث ابى سعيد الخدرى بعد شفاعته الانبياء فيقول الله بقيت شفاعتي فيخرج من النار من لم يعمل خيرا قال وتمسك به بعضهم (في تجويز اخراج غير المؤمنين من النار ورد بوجهين) أحدهما ان هذه الزيادة ضعيفة لانها غير متصلة كما قال عبد الحق في الجمع والثاني ان المراد

بالخير المنفى مازاد على الاقرار بالشهادتين كما تدل عليه بقية الاحاديث اه
 قال فى الفتح والوجه الاول غلط منه فان الرواية متصلة هنا واما نسبة ذلك
 لعبد الحق فغلط على غلط لانه لم يقله الا فى طريق أخرى وقع فيها أخرجوا
 من كان فى قلبه مثقال حبة خردل من خير قال هذه الرواية غير متصلة
 ولما ساق حديث أبى سعيد الذى فى هذا الباب ساقه بلفظ البخارى ولم
 يتعقبه بانه غير متصل ولو قال ذلك لتعقبناه عليه فانه لا انقطاع فى السند
 أصلا ثم أن لفظ حديث أبى سعيد هنا ليس كما ساقه الزركشى وانما فيه
 فيقول الجبار الخ مامر قريبا قال فيجوز أن يكون الزركشى ذكره بالمعنى
 اه قلت سبحان من لا ينسى فان ما عراه الزركشى لابي سعيد ذكر هو فى
 كتاب الرقاق رواية عنه به والزركشى لم يعين محلا دون محل ولفظه ووقع
 فى حديث ابى سعيد ايضا بعد قوله ذرة فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون
 ربنا لم نذر فيها خيرا وفيه فيقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع
 المؤمنون ولم يبق الا ارحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها
 تقوموا لم يعملوا خيرا قط فهذه الرواية بلفظ ما عراه له الزركشى والجواب
 الثانى كاف فى رد ذلك التمسك الفاسد فان الآيات والا حاديث مصرحة
 بأنها لا يخرج منها الا من كان مؤمنا فقد أخرج البخارى عن ابى هريرة اسعد
 الناس بشفاعتى من قال لا اله الا الله خالصا من قبل نفسه اه وهو بكسر
 القاف وفتح الموحدة أى قال ذلك باختياره وفى حديث انس عند البخارى
 أيضا حتى اذا فرغ الله من القضاء بين عباده واراد أن يخرج من أراد أن
 يخرج ممن كان يشهد أن لا اله الا الله امر الملائكة الخ قال القرطبي عند
 هذا الحديث لم يذكر الرسالة اما لانها لما تلازما فى النطق غالبا وشرطا
 اكتفى بالاولى اولان الكلام فى حق جميع المؤمنين هذه الأمانة وغيرها ولو

ذكرت الرسالة لكثير تعدد الرسل قال في الفتح الاول أولى ويعكر علي الثاني انه يكتفى بلفظ جامع كان يقول مثلاً وثؤمن برسله قال وقدمتسك بظاهره بعض المبتدعة ممن زعم ان من وحد الله من أهل الكتاب يخرج من النار ولو لم يؤمن بغير من أرسل اليه وهو قول باطل فان من جحد الرسالة كذب الله ومن كذب الله لم يوحده وفي حديث انس أيضاً فاقول يا رب أنذني فيمن قال لا اله الا الله قال ليس ذلك لك ولكن وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي وجبريائي لا اخرجن من قال لا اله الا الله وفي حديث ابي بكر أنا أرحم الراحمين ادخلوا جنتي من كان لا يشركني شيئاً قال الطيبي هذا يؤذن بأن كل ما قدر قبل ذلك بمقدار شعيرة ثم حجة ثم خردة ثم ذرة غير الايمان الذي يعبر به عن التصديق والاقرار بل هو ما يوجد في قلوب المؤمنين من ثمرة الايمان وهو على وجهين (احدهما) ازدياد اليقين وطمانينة النفس لان تظافر الادلة اقوى للمدلول عليه واثبت لعدمه (والثاني) أن يراد العمل وأن الايمان يزيد وينقص بالعمل وينصر هذا الوجه قوله في حديث أبي سعيد لم يعملوا خيراً قط قال البيضاوي وقوله ليس ذلك لك أي أنا أفعل ذلك تعظيماً لاسمي واجلالاً لتوحيدي وهو مخصص لعموم حديث أبي هريرة أسعد الناس بشفاعتي من قال لا اله الا الله مخلصاً قال ويحتمل أن يجري على عمومته ويحمل على حال ومقام آخر قال الطيبي اذا فسرنا ما يختص بالله بالتصديق المجرد عن الثمرة وما يختص برسوله هو الايمان مع الثمرة من ازدياد اليقين أو العمل الصالح حصل الجمع قال في الفتح ويحتمل وجهاً آخر وهو ان المراد بقوله ليس ذلك لك مباشرة الاخراج لا أصل الشفاعة وتكون هذه الشفاعة الاخيرة وقعت في اخراج المذكورين فأجيب إلى أصل الاخراج ومنع

من مباشرته فنسبت إلى شفاعته في حديث أسعد الناس لكونه ابتدا بطلب ذلك والعلم عند الله تعالى اه وفي حديث أبي هريرة السابق ويبقى رجل مقبل بوجهه فيقول يارب قد قشني ريمها الخ وفي حديث ابن مسعود الآتي في بحث الضحك أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال (إني لأعلم آخر أهل النار خروجا منها وآخر أهل الجنة دخولا رجل يخرج من النار حبوا فيقول الله اذهب فادخل الجنة الخ) قال عياض عند هذا الحديث الاخير جاء نحو هذا في آخر من يجوز على الصراط يعني حديث أبي هريرة السابق فيحتمل انهما إثنان إما شخصان واما نوعان أو جنسان وعبر فيه بالواحد عن الجماعة لا شترا كههم في الحكم الذي كان سبب ذلك ويحتمل أن يكون الخروج هنا بمعنى الورد وهو الجواز على الصراط فيتحد المعنى اما في شخص واحد أو أكثر قال في الفتح وقع عند مسلم من رواية انس عن ابن مسعود ما يقوى الاحتمال الثاني ولفظه آخر من يدخل الجنة رجل فهو يمشى مرة ويكبو مرة وتسفعه النار مرة فإذا جاوزها التفت اليها فقال تبارك الذي نجانى منك وأشار ابن أبي حمزة إلى المغيرة بين آخر من يخرج من النار وهو المذكور في حديث ابن مسعود وانه يخرج منها بعد أن يدخلها حقيقة وبين آخر من يخرج ممن يبقى مارا على الصراط فيكون التعبير بانه خرج من النار بطريق المجاز لانه أصابه من حرها ما يشارك به بعض من دخلها وقد وقع في غرائب مالك للدارقطني من طريق عبد الملك بن الحكم وهو واه عن مالك عن نافع عن ابن عمر رفعه ان آخر من يدخل الجنة رجل من جهنمة يقال له جهنمة فيقول أهل الجنة عند جهنمة الخبير اليقين وحكى السهيلي انه جاء أن اسمه هناد وجوز غيره أن يكون أحد الاسمين لاحد المذكورين والآخر للاخرا ه (وفي حديث أبي هريرة

السابق بعد قوله أمر الملائكة أن يخرجوه فيعرفونهم بآثار السجود وحرم الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود) فيخبرونهم قدامت حشوا الخ قال في الفتح هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره كيف يعرفون أثر السجود مع قوله في حديث أنى سعيد عند مسلم قامتهم الله أمانة حتى إذا كانوا فجاء اذن الله بالشفاعة أى فاذا صاروا فجاء كيف يتميز محل السجود من غيره حتى يعرف أثره (وحاصل الجواب) تخصيص أعضاء السجود من عموم الاعضاء التي دل عليها من هذا الخبر وأن الله منع النار أن تحرق أثر السجود من المؤمنين وهل المراد بأثر السجود نفس العضو الذي يسجد أو المراد من سجد فيه نظر والثاني أظهر (قلت) كيف يصح الثاني مع التصريح في حديث مسلم السابق بأنهم صاروا فجاء فلا يصح إلا الاول لانه هو الذى يطلق عليه أثر السجود والا لكان المعنى أن النار لا تأكل المؤمن ثم قال قال القاضي عياض فيه دليل على أن عذاب المؤمنين المذنبين مخالف لعذاب الكفار وأنها لا تأتي على جميع أعضائهم اما اكراما لموضع السجود وعظم مكانهم من الخضوع لله تعالى أو لكرامة تلك الصورة التي خلق آدم والبشر عليها وفضلوا بها على سائر الخلق قال في الفتح (قلت) الاول منصوص والثاني محتمل لكن يشكل عليه أن الصورة لا تختص بالمؤمنين فلو كان الاكرام لاجلها لشاركتهم الكفار وليس كذلك (قلت) ويكفي في رده قوله في الحديث آثار السجود فانه صريح في ان عدم الاكل انما هو من اجل شرف السجود قال النووي وظاهر الحديث ان النار لا تأكل جميع اعضاء السجود السبعة وهي الجهة واليدان والركبتان والقدمان وبهذا جزم بعض العلماء وقال عياض ذكر الصورة ودارات الوجه يدل على ان المراد بأثر السجود الوجه خاصة خلافا لمن قال يشمل الاعضاء

السبعة ويؤيد اختصاص الوجه ان في بقية الحديث ان منهم من غاب في النار الى نصف ساقه وفي حديث سمرة عند مسلم والى ركبتيه وفي رواية هشام ابن سعد في حديث أبي سعيد والى حقويه قال النووي وما انكره هو المختار ولا يمنع من ذلك قوله في الحديث الاخر عند مسلم ان قوما يخرجون من النار يحترقون فيها الا دارات وجوههم فانه يحمل على ان هؤلاء قوم مخصوصون من جملة الخارجين من النار فيكون الحديث خاصا بهم وغيره عام فيحمل على عمومه الا ما خص منه قال في الفتح ان اراد ان هؤلاء يخلصون بان النار لا تاكل وجوههم كلها وان غيرهم لا تاكل منهم محل السجود خاصة وهو الجهة سلم من الاعتراض والا يازمه تسليم ما قال القاضي في حق الجميع الا هؤلاء وان كانت علامتهم الغرة كما نقل عن بعض واعترض بانها خاصة بهذه الامة والذين يخرجون أعم من ذلك (قلت) ما قاله ابن حجر في كلام النووي ليس مرادا عنده بل بعزل عنه فان مراد النووي ان هؤلاء المذكور في الحديث انهم لا يبقى عن الاحتراق منهم الا دارات وجوههم مخصوصون عن غيرهم بهذا الاحتراق وان غيرهم لا تاكل النار منهم جميع اعضاء السجود السبعة وابن حجر جعل مراده ان غيرهم تاكل النار جميعه فوجه كلامه بما قال وهو غير ظاهر والعلم عند الله تعالى ثم قال وما تعقبه بانها خاصة بهذه الامة فيضاف اليها التحجيل وهو في اليدين والقدمين فيكون اشمل مما قاله النووي من جهة دخول جميع اليدين والرجلين لا تخصيص الكفين والقدمين ولكن ينقص منه الركبتان وما استدلل به القاضي من بقية الحديث لا يمنع سلامة هذه الاعضاء مع الانغمار لان تلك الاحوال الاخرية خارجة عن قياس احوال أهل الدنيا ودل التنصيص على دارات الوجوه ان الوجه كله لا

تؤثر فيه النار اكرا ما محل السجود ويحمل الاقتصار عليها على التويه بها لشرفها (قلت) ما قاله سائغ ممكن ولكن يؤيد ما قاله القاضي من الاقتصار على الوجه في آثار السجود قوله تعالى (سيماهم في وجوههم من آثار السجود) فلم ينسب آثارا للسجود الا في الوجه ولفظ الحديث فيه آثار السجود بالاطلاق فيحمل على المقيد في الآية بالوجه ولهذا قال الزين ابن المنير تعرف صفة هذا الأثر مما ورد في قوله تعالى (سيماهم في وجوههم من آثار السجود) لان وجوههم لا تؤثر فيها النار فتبقى صفتها باقية وقد استنبط ابن أبي جمرة من هذا الحديث أن من كان مسلما ولكنه كان لا يصلي انه لا يخرج لكن يحمل على أنه يخرج في القبضه لعموم قوله لم يعملوا خيرا قط كما مر في حديث أبي سعيد الخدري اهـ (قلت) هذا الحديث قد يستدل به من قال بكفر تارك الصلاة كالامام أحمد بن حنبل في اشهر الروايتين عنه وابن حبيب من المالكية مستدلين بالحديث الصحيح بين العبد والكفر ترك الصلاة وقوله العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر قال ابن العربي هذا حديث صحيح وما قاله من الحمل ممكن ولكن الحديث حجة قوية ثم قال في الفتح وهل المراد بمن يسلم من الاحتراق من كان يسجد أو أعم من أن يكون بالفعل أو القوة الثاني اظهر ليدخل فيه من اسلم مثلا وأخلص فبعثه الموت قبل أن يسجد قال ووجدت بخط أبي رحمه الله تعالى ولم اسمعه منه من نظمه ما يوافق مختار النووي وهو قوله

يارب اعضاء السجود عتقتها ۞ من عبدك الجاني وأنت الوافي

والعتق يسرى بالغنى اذا الغنى ۞ فامنن علي الفاني بعتق الباقي

وقوله قد امتحشوا أي احترقوا زنة ومعنى قال عياض ولا يبعد أن الامتحاش يختص باهل القبضة والتحريم على النار أن تأكل صورة الخارجين أولا قبلهم ممن عمل الخير على التفصيل السابق والعلم عند الله تعالى اهـ

هذا ما قيل في هذا الحديث (وأخرج الشيخان) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال له اذهب فسلم علي أولئك نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحوونك فانها تحيتك وتحية ذريتك فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوا ورحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن اه وأخرج مسلم عن أبي هريرة أيضا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا قاتل احدكم فليقت الوجه فان الله خلق آدم على صورته وأخرجه البخارى بلفظ فليجنب الوجه بدون الزيادة التي بعده اه واختلف العلماء في الضمير في صورته على ما يرجع للناس في ذلك مذهبان أحدهما السكوت عن تفسيره والثاني الكلام في معناه واختلف فيه على ثلاثة أقوال أحدها أنه عائد على المضروب لما تقدم من الامر باكرام وجهه ولولا ان المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها وذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مر برجل يضرب رجلا وهو يقول قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضرب أحدكم فليقت الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته وهذا أخرجه البخارى في الادب المفرد وابن أبي عاصم عن أبي هريرة واما خص آدم بالذكر لانه هو الذي ابتدئت خلقه وجهه على هذه الصورة التي احتذى بها عليها من بعده وكأنه نبه على انك سببت آدم وأنت من ولده وذلك مبالغة في زجره أو كان معناه أكرمه فان أباك على صورته وكان ذلك أو عظم له من أن يقول له فأنك على صورته فان المرء يمكن أن يمتن من نفسه مالا يمتن من أبيه فان الموجود اذا اشبه من له حرمة

عندك راعيت شبهه جبلة وشريرة ومروءة قال الشاعر
 احب لحبها السودان حتي * احب لحبها سود الكلاب
 وقال الآخر

اشبهت أعدائي فصرت أحبهم * اذ صار حظي منك حظي منهم اه
 الثاني أنه يعود إلى آدم أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط
 وإلى أن مات دفعا لتوهم من يظن أنه لما كان في الجنة كان علي صفة
 أخرى أو ابتدا خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة
 إلى حالة وقيل للرد على الدهرية أنه لم يكن انسان الامن نطفة ولا تكون
 نطفة انسان الامن انسان ولا أول لذلك فبين أنه خلق من أول الامر على
 هذه الصورة وقيل للرد على الطبائعين الزاعمين ان الانسان قد يكون
 من فعل الطبع وتأثيره وقيل للرد على القدرية الزاعمين أن الانسان
 مخلق فعل نفسه وقيل للرد على من قال ان آدم كان على صورة أخرى مثل
 ما يقال إنه كان عظيم الجثة طويل القامة بحيث يكون رأسه قريبا من السماء
 فالنبي صلي الله تعالى عليه وسلم أشار إلى انسان معين وهو المضروب وقال
 ان الله خلق آدم على صورته أي كان شكل آدم مثل شكل هذا الانسان من
 غير تفاوت البتة والقائل بما كان عليه آدم من العظم اعتمد مارواه
 عبد الرزاق مرفوعا ان آدم لما أهبط كان رجلاه في الارض ورأسه في السماء
 فقطه الله إلى ستين ذراعا فظاهر هذا الحديث انه كان مفرط الطول في
 ابتداء خلقه وظاهر الحديث الصحيح انه خلق في ابتداء الامر على طول
 ستين ذراعا وهو المعتمد وروى ابن أبي حاتم باسناد حسن عن أبي بن كعب
 مرفوعا ان الله خلق آدم رجلا طوالا كثير شعر الرأس كأنه نخلة سحوق
 وقيل في وجه عود الضمير اليه ان الله تعالى لما عظم أمر آدم بسجود

الملائكة له ثم أتى بتلك الزلة فآله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره فانه نقل ان الله تعالى أخرجه من الجنة وأخرج معه الحية والطاووس وغير تعالى خلقهما ولم يغير خلقة آدم بل تركه على الخلقة الاولى اكرا ما له وصونا له عن عذاب المسخ وذهب البيهقي هذا المذهب اه (الثالث) أن الضمير عائد الى الله تعالى قال القرطبي اعاد بعضهم الضمير على الله متمسكا بما ورد في بعض طرق الحديث ان الله خلق آدم على صورة الرحمن قال وكان من رواه أورده بالمعنى متمسكا بما توهمه فغلط في ذلك وانكر المازري ومن تبعه صحة هذه الزيادة ثم قال وعلى تقدير صحتها فيحمل على ما يليق بالبارى قال في الفتح وهذه الزيادة اخرجها ابن أبي عاصم في السنة والطبراني من حديث ابن عمر باسناد رجاله ثقات وأخرجها ابن أبي عاصم عن أبي هريرة بلفظ من قاتل فليجنب الوجه فان صورة الانسان على صورة وجه الرحمن وقال حرب الكرماني في كتاب السنة سمعت اسحاق بن راهويه يقول صح ان الله خلق آدم على صورة الرحمن وقال اسحاق الكوسج سمعت احمد يقول هو حديث صحيح قال فتعين اجراء ما في ذلك علي ما تقرّر بين أهل السنة من امراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله ولهم في ذلك وجهان احدهما أن يكون المراد بصورته صورة ملك لانها خلقه وفعله فتكون أضافتها له من وجهين احدهما ان الاضافة على سبيل الملك لا على سبيل البعضية والتشبيه تعالى عن ذلك وذلك على سبيل التثريف له كقوله تعالى (وطهريتي) (وناقة الله) (ونفخت فيه من روحي) والثاني اضافتها له على وجه أنه ابتدعها لا على مثال سبق والقول الثاني في عود الضمير اليه تعالى ان يكون المراد بالصورة الصفة والمعنى ان الله خلقه على صفته من العلم والحياة

والسمع والبصر وغير ذلك وان كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء
فميزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميزه على الملائكة بصفة التعالي حين
اسجد لهم والصورة هنامعنوية لاصورة تخاطيط قال ابن الجوزي تبعاللامازرى
ذهب ابن قتيبة في هذا الحديث الى مذهب قبيح فقال لله تعالى صورة
لا كالصور فخلق آدم عليها قال ابن الجوزي وهذا تخليط وتهافت لان
معنى كلامه أن صورة آدم كصورة الله تعالى يعنى فكون صورة آدم لا
كالصور أيضا وقال أبو يعلى المشبه يطلق على الله تعالى تسمية الصورة
لا كالصور كما أطلقنا اسم ذاته قال وهذا تخليط لان الذات بمعنى شيء
والشيء يطلق على الموجود وأما الصورة فهي هيئة وتخاطيط وتأليف
يفتقر الى مصور ومؤلف وقول القائل لا كالصور نقض كما قاله فصار
بمثابة من يقول جسم لا كالأجسام فان الجسم ما كان مؤلفا فاذا قال لا
كالأجسام نقض ما قال اه وقد مر حديث رأيت ربى في أحسن صورة
الخ ومر ان الصحيح فيه أنه رؤيا منامية وعلي كل حال فيقال فيه ما قيل
في غيره من التأويل والتفويض هذا ما يتعلق بتأويل الصورة من الحديث
وقوله فيه وطوله ستون ذراعا يحتمل أن يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل
أن يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين والاول أظهر لان
ذراع كل احد بقدر ربه فلو كان بالذراع المعهود لكانت يده قصيرة في جنب
طول جسده اه قاله في الفتح وفيه عندى نظر لانه لا يلزم من كون طوله
ستين ذراعا بالذراع المعهود ان تكون يده قصيرة بالنسبة الى جسده
اذ غاية ما فيه ان طوله يكون ناقصا عن طوله اذا كان بذراع نفسه فليتأمل
اه وقوله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم يعنى على صفته وهذا يدل
على أن صفات النقص من سواد وغيره تنفى عند دخول الجنة وقوله فلم

يزل الخلق ينقص حتى الآن يعني أن كل قرن تكون نشاته في الطول أقصر من القرن الذي قبله فاتهي تناقص الطول الى هذه الامة واستقر الامر على ذلك وقال ابن التين قوله فلم يزل الخلق ينقص أى كما يزيد الشخص شيئا فشيئا ولا يتبين ذلك فيما بين الساعتين ولا اليومين حتى اذا كثرت الايام تبين فكذلك هذا الحكم فى النقص ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الامم السالفة كديار ثمود فان مساكنهم تدل على ان قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسبها يقتضيه الترتيب السابق ولا شك ان عهدهم قديم وان الزمان الذى بينهم وبين آدم دون الزمان الذى بينهم وبين أول هذه الامة قال فى الفتح ولم يظهرلى الى الان ما يزيل هذا الاشكال اه وقوله فيه اذا قاتل بمعنى قتل والمفاعلة فيه ليست على بابها ويحتمل أن تكون على ظاهرها ليتناول ما يقع عند دفع الصائل مثلا فينبى دافعه عن القصد بالضرب الى وجهه ويدخل فى النهى كل من ضرب فى حد أو تعزير أو تأديب وقد وقع فى حديث أبي بكره وغيره عند أبي داود وغيره فى قصة المرأة التى زنت فامر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم برجمها وقال ارموا واتقوا الوجه واذا كان ذلك فى حق من تعين اهلاكه فن دونه أولى قال النووى قال العلماء انما نهى عن ضرب الوجه لانه لطيف يجمع المحاسن وأكثر ما يقع الادراك باعضائه فيخشى من ضربه أن تبطل أو تشوه كلها أو بعضها والشين فيها فاحش لظهورها وبروزها بل لا يسلم اذا ضربه غالبا من شين وما قاله حسن الا أنه مغاير لما مر من التعليل بكونه عل صورة آدم قال فى الفتح لم يتعرض النووى لحكم هذا النهى وظاهره التحريم ويؤيده حديث سويد بن مقرن أنه رما رجلا لطم غلامه فقال أو ما علمت أن الصورة محرمة أخرجه مسلم وغيره اه

(بحث في السلام) وقوله في الحديث اذهب فسلم على أولئك ابتداء السلام نقل ابن عبد البر الاجماع على أنه سنة وقول القاضي عبد الوهاب انه سنة أو فرض على الكفاية قال القاضي عياض معنى قوله فرض على الكفاية مع نقل الاجماع على أنه سنة ان إقامة السنن واحياها فرض على الكفاية واتفق العلماء على أن الرد واجب على الكفاية وجاء عن أبي يوسف أنه يجب على كل فرد فرد واحتج الجمهور بحديث علي رفعه يجرى عن الجماعة اذا مروا ان يسلم أحدهم ويجزى عن الجلوس ان يرد أحدهم أخرجه أبو داود والبخاري وفي سنده ضعف لكن له شاهد من حديث الحسن بن علي عند الطبراني وفي سنده مقال وآخر مرسل في الموطأ عن زيد بن أسلم واحتج ابن بطال بالاتفاق على أن المبتدئ لا يشترط في حقه تكرير السلام بعدد من يسلم عليهم كما في حديث الباب من سلام آدم وفي غيره من الاحاديث قال فكذلك لا يجب الرد على كل فرد فرد اذا سلم الواحد عليهم واحتج الماوردي بصحة الصلاة الواحدة على العدد من الجنائز واحتج أبو يوسف على وجوب الرد على كل فرد فرد بحديث الباب قال لان فيه فقالوا السلام عليك وتعقب بجواز أن يكون نسب اليهم والمتكلم به بعضهم واحتج أيضا بالاتفاق على أن من سلم على جماعة فرد عليه واحد من غيرهم لا يجزى عنهم وقال الحلبي انما كان الرد واجبا لان السلام معناه الامان فاذا ابتدا به المسلم أخاه فلم يجبه فانه يتوهم منه الشر فيجب عليه دفع ذلك التوهم عنه اهـ ويؤخذ من كلامه موافقة القاضي حسين حيث قال لا يجب رد السلام على من سلم عند قيامه من المجلس اذا كان سلم حين دخل وواقفه المتولى وخالفه المستظهرى فقال السلام سنة عند الانصراف فيكون الجواب واجبا قال النووي هذا هو الصواب اهـ (قلت) هذا هو مذهب المالكية

ونظمه بعضهم فقال

تسلم الانصراف واللقاء * سيان في الرد والابتداء

فلا ابتداء يس في كليهما * والرد في كليهما تحتما اه

ويستثنى من سنية ابتداء السلام على المسلمين ستة فالسلام عليهم مكروه
ونظمه بعضهم فقال

على المؤذن مقيم وملب * وواطي * وسامع لمن خطب

والقاضي للحاجة يكره السلام

كرر الآخريين لو بعد التمام

ورد الاولين شرعا يلزم * ان تمموا وبقي المسلم

وهو على غيرهم استنان * الا لذى البدع فالهجران

ولو مصليا وبالإشارة * رد والاكل كغير الستة

وقوله ولو مصليا راجع الى قوله وهو على غيرهم استنان وكون المصلي برد السلام بالإشارة هو ما في الحديث قال في الفتح وردت أحاديث جيدة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم رد السلام وهو يصلي إشارة منها حديث أبي سعيد ان رجلا سلم على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يصلي فرد عليه إشارة ومن حديث ابن مسعود مثله وما مر من مساواة السلام عند الانصراف للسلام عند اللقاء يدل عليه ما أخرجه النسائي عن أبي هريرة رفعه اذا قعد احدكم فليسلم واذا قام فليسلم فليست الاولى احق من الاخرة اه وما ذكره الناظم من المستثنيات في عموم السلام هو صحيح مذهب مالك وقال النووي ويستثنى من العموم بابتداء السلام من كان مشغلا باكل أو شرب أو جماع أو كان في الخلاء أو الحمام أو نائما أو ناعسا أو مؤذنا أو مصليا مادام متلبسا بشيء مما ذكر فلم تكن اللقمة في فم الاكل مثلا شرع

السلام عليه ويشرع في حق المتبايعين وسائر المعاملات واحتج له ابن دقيق العيد بأن الناس غالبا يكونون في اشغالهم فلو روعي ذلك لم يحصل امثال الافشاء وقال ابن دقيق العيد احتج من منع السلام على من بالحمام بانه بيت الشيطان وليس موضع التحية باشتغال من فيه بالتنظيف قال وليس هذا المعنى بالقوى في الكراهة بل يدل على عدم الاستحباب قال في الفتح وقدم في الطهارة ان كان عليهم ازار فيسلم والا فلا وقد ثبت في صحيح مسلم عن ام هانيء أنيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يغتسل وفاطمة تستره فسلمت عليه الحديث قال النووي وأما المشتغل بقراءة القرآن فقال الواحدى الاولى ترك السلام عليه فان سلم عليه كفاه الرد بالاشارة وان رد لفظا استأنف الاستعاذه وقرأ قال النووي وفيه نظر والظاهر أنه يشرع السلام عليه ويجب عليه الرد ثم قال وأما من كان مشغلا بالدعاء مستغرقا فيه مستجمع القلب فيحتمل أن يقال هو كالقارىء والظاهر عندى أن يكره السلام عليه لانه يتأكد به ويشق عليه أكثر من مشقة الا كل قال في الفتح وقد تعقب والدى رحمه الله ما قاله الشيخ في القارىء لكونه يأتي في حقه ما أبداه هو في الداعي لان القارىء قد يستغرق فكره في تدبر معاني ما يقرؤه ثم اعتذر عنه بان الداعي يكون مهتما بطلب حاجته فيغلب عليه التوجه طبعاً والقارىء انما يطلب منه التوجه شرعاً فالوساوس مسيطرة عليه ولو فرض انه يوفق للحالة العلية فهو على ندور ولا يخفى أن التعليل الذى ذكره الشيخ من تنكّد الداعي يأتي نظيره في القارىء واذا اعذرنا الداعي والقارىء بعدم الرد فردا بعد الفراغ كان مستحبا وذكر بعض الحنفية أن من جلس في المسجد للقراءة أو التسبيح أو انتظار الصلاة لا يشرع السلام عليهم وان سلم عليهم لم يجب الجواب قال وكذا الخصم

إذا سلم على القاضى لا يجب عليه الرد وكذلك الاستاذ إذا سلم عليه تليذه لا يجب عليه الرد وهذا الأخير لا يوافق عليه ويدخل في عموم افشاء السلام السلام على النفس إذا دخل مكانا خاليا ليس به أحد لقوله تعالى (فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم) الآية وأخرج البخارى في الادب المفرد وابن أبى شيبة بسند حسن عن ابن عمر فيستحب إذا لم يكن أحد في البيت أن يقول السلام علينا وعلي عباد الله الصالحين وأخرج الطبرى عن ابن عباس مثله ويدخل فيه من مر على من ظن أنه إذا سلم عليه لا يرد عليه فانه يشرع له السلام ولا يتركه لهذا الظن لانه قد يخطئ قال النووى وأما قول من لا تحقيق عنده ان ذلك يكون سببا لتأثير الاثر فهو غباوة لان المأمورات الشرعية لا تترك لمثل هذا ولو اعملنا هذا لبطل انكار كثير من المنكرات قال وينبغى لمن وقع له ذلك أن يقول له بعبارة لطيفة رد السلام واجب فينبغى أن ترد ليسقط عنك الفرض وينبغى إذا تمادى على التترك أن يحلله من ذلك لانه حق آدمى ورجح ابن دقيق العيد المقالة التي فيها النووى بأن مفسدة توريط المسلم في المعصية أشد من ترك مصلحة السلام عليه ولا سيما وامثال الافشاء قد حصل مع غيره قال في الفتح اختلف في مشروعية السلام على الفاسق والصبي وفي سلام المرأة على الرجل وعكسه وإذا جمع المجلس كافرا ومسلما هل يشرع السلام مراعاة لحق المسلم أو يسقط من أجل الكافر وقد ترجم البخارى لهذا كله أما الكافر مفردا فلا يشرع السلام عليه على الصحيح لان السلام انما شرع لحصول المحبة بين المتسلمين والمسلم مأمور بمعاودة الكافر فلا يشرع له فعل ما يستدعى محبته ومواددته وقد ورد النهى عنه صريحا فيما أخرجه مسلم والبخارى في الادب المفرد عن أبى هريرة رفعه لا تبدؤا اليهود والنصارى بالسلام واضطروهم الى

أضيق الطريق وللبخارى في الادب المفرد والنساي عن ابى بصرة بفتح
 الموحدة وسكون المهملة الغفاري أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال
 إني راكب غدا إلى اليهود فلا تبدؤهم بالسلام قال القرطبي قوله فاضطروهم
 إلى أضيق الطريق معناه لا تنتحوا لهم عن الطريق الضيق اكراماً لهم واحتراماً
 وليس المعنى اذا لقيتموهم في طريق واسع فالجؤم الي حرفه حتى يضيق
 عليهم لان ذلك أذى لهم وقد نهينا عن أذاهم من غير سبب وقالت طائفة
 يجوز ابتداءهم بالسلام فاخرج الطبري من طريق ابن عيينه قال يجوز ابتداء
 الكافر بالسلام لقوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين)
 وقول ابراهيم لايه سلام عليك وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عون عن
 محمد بن كعب أنه سأل عمر بن عبد العزيز عن ابتداء أهل الذمة بالسلام فقال
 نرد عليهم ولا نبداؤهم قال عون (فقلت) له كيف تقول أنت قال ما أرى
 بأساً أن نبداهم (قلت) لم قال لقوله تعالى (فاصفح عنهم وقل سلام) وقال
 البيهقي بعد أن ساق حديث ابى امامة أنه كان يسلم على كل من لقيه فسل
 عن ذلك فقال ان الله جعل السلام تحية لامتنا وأمانا لأهل ذمتنا وقد أخرج
 حديثه الطبري بسند جيد هذا رأى أبي امامة وحديث أبى هريرة في
 النهى عن ابتدائهم أولى وأجاب عياض عن الآية وكذا عن قول ابراهيم
 عليه السلام لايه بان القصد بذلك المشاركة والمباعدة فليس القصد فيها
 التحية وقد صرح بعض السلف بان قوله تعالى (وقل سلام) نسخت بآية
 القتال اه (قلت) وهذا الخلاف انما هو في أهل الذمة كما هو موضح به في
 قول من قال بجوازه وأما الكافر غير الذمي فلا يجوز السلام عليه قطعاً اه
 وللمراد منع ابتدائهم بالسلام المشروع أما لو سلم عليهم بلفظ يقتضى
 خروجهم عنه كان يقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو جائز

كما كتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل وغيره سلام علي من اتبع الهدى وأخرج عبد الرزاق عن قتادة قال السلام على أهل الكتاب اذا دخلت عليهم بيوتهم السلام علي من اتبع الهدى واخرج ابن أبي شيبة عن محمد بن سيرين مثله ومن طريق أبي مالك اذا سلمت على المشركين فقل سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فيحسبون أنك سلمت عليهم وقد صرفت السلام عنهم وأما السلام على مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركون فقد قال النووي السنة اذا مر بمجلس فيه مسلم وكافران يسلم بلفظ التعميم ويقصد به المسلم قال ابن العربي ومثله اذا مر بمجلس فيه أهل السنة والبدعة أو بمجلس فيه عدول وظلمة أو فيه محب ومبغض ولو مر باحد ولم يعرف هل هو مسلم أو كافر فلو سلم عليه احتياطاً لم يمتنع حتى يعرف أنه كافر واستدل النووي على جواز السلام على اخلاط من المسلمين والكفار بما أخرجه البخاري عن أسامة قال كنت ردفاً للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حتي مر في مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركون عبدة الاوثان واليهود فسلم عليهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ قال الطبري لا مخالفة بين حديث اسامة في سلام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علي الكفار حيث كانوا مع المسلمين وبين حديث أبي هريرة في النهي عن السلام على الكفار لان حديث أبي هريرة عام وحديث اسامة خاص فيخص من حديث أبي هريرة ما اذا كان الابتداء لغير سبب ولا حاجة من حق صحبة أو مجاورة أو مكافاة أو نحو ذلك اهـ (قلت) ما قاله من الجمع بين الحديثين موافق لما روى عن ابن مسعود من أنه استثنى من منع ابتداء السلام على الكافر ما اذا احتاج لذلك المسلم لضرورة دينية أو دنيوية كقضاء حق المرافقة فقد أخرج الطبري بسند صحيح عن علقمة قال كنت

ردفا لابن مسعود فصحبنا دهقان فلما انشعبت له الطريق أخذ فيها فاتبعه عبد الله بصره فقال السلام عليكم فقلت الست تكره أن يبدؤا بالسلام قال نعم ولكن حق الصعبة قال الطبري وحمل عليه سلام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على أهل مجلس فيه اخلاط من المسلمين والكفار اه واما السلام علي أهل الفسق والبدع فقد قال في الفتح ذهب الجمهور الى انه لا يسلم علي الفاسق ولا المبتدع قال النووي فان اضطر الى السلام بأن خاف ترتب مفسدة في دين أو دنيا ان لم يسلم سلم وكذا قال ابن العربي وزاد وينوي أن السلام اسم من اسماء الله تعالى فكأنه قال الله قريب عليكم وقال المهلب ترك السلام على أهل المعاصي سنة ماضية وبه قال كثير من أهل العلم في أهل البدع وخالف في ذلك جماعة قال ابن وهب يجوز ابتداء السلام على كل أحد ولو كان كافرا واحتج بقوله تعالى (وقولو للناس حسنا) وتعقب بأن الدليل أعم من الدعوى والحق بعض الحنفية بأهل المعاصي من يتعاطى خوارم المروءة ككثرة المزاح واللهو وفحش القول والجلوس في الاسواق لرؤية من يمر من النساء ونحو ذلك وقال ابن رشد قال مالك لا يسلم على أهل الاهواء قال ابن دقيق العيد ويكون ذلك على سبيل التأديب لهم والتبري منهم وقال النووي واما المبتدع ومن اقترف ذنبا عظيما ولم يتب منه فلا يسلم عليهم ولا يرد عليهم السلام كما قال جماعة من أهل العلم واحتج البخاري لذلك بقصة كعب بن مالك والتقييد بمن لم يتب جيد لكن في الاستدلال لذلك بقصة كعب نظر فانه ندم على ما صدر منه وتاب ولكن اخر الكلام معه حتى قبل الله توبته وقضيته ان لا يكلم حتى تقبل توبته ويمكن الجواب بان الاطلاع علي القبول في قصة كعب كان ممكنا وأما بعده فيكفي ظهور علامة الندم والاقلاع

وأما صدق ذلك وفي حديث كعب قصته مع أبي قتاده وتسوره عليه
الحنائط وامتناع أبي قتادة من رد السلام عليه ومن جوابه له عما سأله عنه
وأخرج البخاري في الادب المفرد عن عبد الله بن عمرو بن العاص
لا تسلبوا على شراب الخمر ولا تعودوهم اذا مرضوا وأخرج الطبري مثله
عن علي موقوفا وأخرجه سعيد بن منصور بسند ضعيف عن ابن عمر وزاد
فيه ولا تصلوا عليهم اذا ماتوا وأخرجه ابن عدي بسند أضعف منه عن
ابن عمر مرفوعا اهـ (واما تسليم الرجال على النساء والنساء على الرجال)
فظاهر البخاري جوازه واستدل له بحديث سهل بن سعد كنا نفرح
يوم الجمعة قلت لسهل ولم قال كانت لنا عجوز ترسل الى بضاعة فتأخذ من
أصول السلق فتطرحه في قدر الخ ووجه الاستدلال به هو انهم كانوا
يزورونها وليسوا محارم لها ومعلوم أن زيارتهم لها لا تخلو من سلام والثاني
حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم يا عائشة هذا جبريل يقرأ عليك السلام قالت قلت وعليه السلام
ورحمته الله الخ واعترض الداودي فقال لا يقال للملائكة رجال ولكن
الله ذكرهم بالتذكير والجواب أن جبريل كان يأتي النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم على صورة الرجل (قلت) في الاستدلال عندى بسلام جبريل
نظر من وجهين أحدهما أنه لم يباشر عائشة بالسلام وانما بعث به مع النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني هو انه وان كان يأتي في صورة رجل
غير متصف بالمعنى الذي في الرجال من الشهوة الآدمية وهو الذي من أجله
وقع الخلاف في سلام بعضهم على بعض وما يدل على جوازه حديث
ام هاني لما أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يغتسل فسلمت
عليه وأخرج الترمذي من حديث أسماء بنت يزيد وحسنه قالت مر علينا

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في نسوة فسلم علينا وله شاهد من حديث جابر عند احمد قال الحلبي كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للعصمة مأمونا من الفتنة فمن وثق من نفسه بالسلامة فليسلم والا فالصمت أسلم وأخرج أبو نعيم في عمل اليوم والليلة من حديث واثلة مرفوعا يسلم الرجال على النساء ولا يسلم النساء على الرجال وسنده واه ومن حديث عمرو بن حريث مثله موقوفا عليه وسنده جيد اه وقال ابن بطال عن المهلب سلام الرجال على النساء والنساء على الرجال جائز اذا أمنت الفتنة وفرق المالكية بين الشابة والعجوز سدا للذريعة قال المهلب وحجة مالك حديث سهل في الباب فان الرجال الذين كانوا يزورونها وتطعمهم لم يكونوا من محارمها ومنع منه ربيعة مطلقا وقال الكوفيون لا يشرع للنساء ابتداء السلام علي الرجال لانهم منع من الاذان والاقامة والجر بالقرأة قالوا ويستثنى المحرم فيجوز لها السلام على محرما وقال المتولي ان كان للرجل زوجة أو محرم أو أمة فكالرجل مع الرجل وان كانت أجنبية نظر ان كانت جميلة يخاف الافتتان بها لم يشرع السلام لا ابتداء ولا جوابا فلو ابتداء أحدهما كره للآخر الرد وان كانت عجوزا لا يفتتن بها جاز وحاصل الفرق بين هذا ومذهب المالكية التفصيل في الشابة بين الجمال وعدمه فان الجمال مظنة الافتتان بخلاف مطلق الشابة فلو اجتمع في المجاس رجال ونساء جاز السلام من الجانبين عند امن الفتنة اه وأما السلام على الصبيان فهو جائز وأخرج ابن أبي شيبة ان الحسن كان لا يرى السلام على الصبيان لان الرد فرض وليس الصبي من أهل الفرض وعن محمد بن سيرين أنه كان يسلم على الصبيان ولا يسمعهم ودليل طلبة ما أخرجه البخاري عن أنس رضي الله تعالى عنه انه مر على صبيان فسلم عليهم وقال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

يفعله وأخرجه مسلم وأبو داود والنسائي إلا أنه بلفظ غلمان بدل صبيان وأخرجه النسائي أيضا بلفظ كان صلى الله تعالى عليه وسلم يزور الانصار فيسلم على صبيانهم ويمسح رؤوسهم ويدعو لهم قال في الفتح وهو مشعر بوقوع ذلك منه غير مرة بخلاف حديث البخاري حيث قال مر على صبيان فسلم عليهم فأنها تدل على أنها واقعة حال (قلت) هكذا قال وهو سهو منه عن آخر الحديث فإنه قال فيه كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله وهذا مسأله لرواية النسائي لا اتفاقها في لفظ كان ووقع لابن السني وأبي نعيم في عمل اليوم والليلة من طريق عثمان بن مطر بلفظ فقال السلام عليكم يا صبيان وعثمان واه ولا بن داود عن أنس انتهى إلينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأنا غلام في الغلمان فسلم علينا فأرسلني في رسالة الحديث وأخرجه البخاري في الادب المفرد بلفظ ونحن صبيان فسلم علينا وأرسلني في حاجة وجلس في الطريق ينتظرني حتى رجعت قال ابن بطال في السلام على الصبيان تدريهم على آداب الشريعة وفيه طرح الاكابر الكبر وسلوك التواضع ولين الجانب وقال المتولي من سلم على صبي لم يجب عليه الرد لان الصبي ليس من أهل الفرض وينبغي لوليه أن يأمره بالرد ليتمرن على ذلك ولو سلم على جمع فيهم صبي فرد الصبي دونهم لم يسقط عنهم الفرض ورده المستظهرى وقال النووي لا يجزىء على الاصح ولو ابتداء الصبي بالسلام وجب على البالغ الرد على الصحيح قال في الفتح ويستثنى من السلام على الصبي ما لو كان وضيا وخشى من السلام عليه الافتتان فلا يشرع ولا سيما ان كان مرافقا منفردا اه واعلم أن قوله في الحديث فلنأخذ بحيتك وتحية ذريتك ظاهر في أن المراد بهم جميع ذريته أو المراد بعضهم وهو المؤمنون والاحاديث دالة على هذا فقد أخرج البخاري في الادب المفرد وابن ماجه وصححه ابن

خزيمة عن عائشة مرفوعا ما حسدتكم اليهود على شيء ما حسدتكم على السلام والتأمين وهذا يدل على أنه شرع لهذه الامة دونهم وفي حديث أبي ذر الطويل في قصة اسلامه قال وجاء رسول الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث فكنت أول من حياه بتحية الاسلام فقال وعليك ورحمة الله أخرجه مسلم وأخرج الطبراني والبيهقي في الشعب من حديث أبي امامة رفعه جعل الله السلام تحية لامتنا وأمانا لاهل ذمتنا وعند أبي داود من حديث عمران بن حصين كنا نقول في الجاهلية أنعم بك عنا وانعم صباحا فلما جاء الاسلام نهينا عن ذلك ورجاله ثقات لكنه منقطع وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان قال كانوا في الجاهلية يقولون حيث مساء حيث صباحا فغير الله ذلك بالسلام والصيغة المشروعة لابتداء السلام هي السلام عليكم لقوله في الحديث فانها تحيتك وتحية ذريتك وفي كون آدم عليه السلام علم هذه الكيفية بوحي من الله تعالى أو فهم ذلك من قوله تعالى له فسلم أو الهمة الله ذلك وهذا يؤيده ما أخرجه ابن حبان عن أبي هريرة رفعه ان آدم لما خلقه الله عطس فاهمه الله قال الحمد لله فلعله الهمة أيضا صفة السلام ولو حذف اللام فقال سلام عليكم أجزا قال الله تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال تعالى (فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال تعالى (سلام على نوح في العالمين) الى غير ذلك لكن باللام أولى لانها للتفخيم والتكثير وقال النووي في الاذكار اذا قال المبتدئ وعليكم السلام لا يكون سلاما ولا يستحق جوابا بالان هذه الصيغة لا تصلح للابتداء قاله المتولي فلو قاله بغير واو فهو سلام قطع بذلك الواحدى وهو ظاهر قال في الفتح جعل النووى الخلاف فى اسقاط الواو واثباتها والمتبادر ان الخلاف فى تقديم عليكم كما يشعر به كلام الواحدى

ثم قال النووي يحتمل ان لا يجزىء كما قيل في التحلل من الصلاة ويحتمل ان لا يعد سلاما ولا يستحق جوابا لما في سنن أبي داود والترمذي وصححه عن أبي جري بالجيم والراء مصغر الهجيمي بالتصغير ايضا قال اتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت عليك السلام يا رسول الله فقال لا تقل عليك السلام فان عليك السلام تحية الموتى اهـ (قلت) لم أفهم فرقا بين الاحتمالين الذين ذكرهما النووي فان قوله في الاول لا يجزىء هو قوله في الثاني لا يعد سلاما وكذلك لم أفهم محل الاحتمالين هل هو في حالة التقديم مع اثبات الواو واسقاطه فانه قد جزم بأنه مع الواو لا يعد سلاما ومع حذفه سلام فتأمل وقال الغزالي في الاحياء يكره للمبتدئ ان يقول عليكم السلام قال النووي والمختار لا يكره ويجب الجواب لانه سلام ونقل ابن دقيق العيد عن بعض الشافعية أن المبتدئ لو قال عليكم السلام لم يجز لانها صيغة جواب قال والاولي الاجزاء لحصول مسمي السلام ولانهم قالوا ان المصلي ينوي باحد التسليمتين الرد على من حضر وهي بصيغة الابتداء وقال أبو الوليد بن رشد المالكي يجوز الابتداء بلفظ الرد وعكسه عياض يكره ان يقول في الابتداء عليك السلام بتقديم عليك بالافراد وعليكم السلام بالتقديم بالجمع ووجه الكراهة لما فيهما من تقديم عليك على لفظ السلام الذي هو اسم من أسماء الله تعالى او لان التقديم تحية الموتى كما يدل عليه حديث أبي جري المار ولكنه معارض لما رواه مسلم عن عائشة في خروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى البقيع الحديث وخيه (قلت) كيف أقول قال قول السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين رواه ايضا عن أبي هريرة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لما

أبي البقيع السلام على أهل الديار من المؤمنين الحديث قال الخطابي فيه ان السلام على الاموات والاحياء سواء بخلاف ما كانت عليه الجاهلية من قولهم عليك سلام كما اخرج ابن سعد وغيره ان الجن رثوا عمر بن الخطاب بايات منها

عليك السلام من أمير وباركت * يد الله في ذلك الاديم الممزق وقال ابن العربي السلام على أهل البقيع بما ذكر لا يعارض النهي في حديث أبي جري لاحتمال ان يكون الله احيام لنيه عليه الصلاة والسلام فسلم عليهم سلام الاحياء وهذا يرد حديث عائشة المذكور قال ويحتمل ان يكون النهي مخصوصا بمن يرى انها تحية الموتى وبمن يتطير بها من الاحياء فانها كانت عادة أهل الجاهلية وجاء الاسلام بخلاف ذلك وقال القرطبي يحتمل ان يكون حديث عائشة لمن زار المقبرة فسلم على جميع اهلها وحديث أبي جري اثباتا ونفيا في السلام على الشخص الواحد وقال ابن القيم اشكل هذا يعني حديث أبي جري على طائفة وظنوه معارضا لحديث عائشة وأبي هريرة وليس كذلك وانما معنى قوله عليك السلام تحية الموتى اخبار عن الواقع لاعن الشرع أى ان الشعراء ونحوهم يحيون الموتى به فكره النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يحى بتحية الموتى اه (قلت) هذا كلام متناقض فانه اثبت اخيرا من نهى النبي عليه الصلاة والسلام عنه وكرهيته لان يحى به مانفاه اولاً من قوله لاعن الشرع وورد النهي عن الرد بعليك السلام فقد اخرج البخارى في الادب المفرد عن معاوية بن قرة قال قال لى ابى قرة بن اياس المزنى الصحابي اذا مريك الرجل فقال السلام عليكم فلا تقل وعليك السلام فتخصه وحده فانه ليس وحده وسنده صحيح اه (قلت) يعنى ان معه الملائكة الملازمين له قال

في الفتح ومن فروع هذه المسألة لو وقع الابتداء بصيغة الجمع فانه لا يكتفى
 الرد بصيغة الافراد لان صيغة الجمع تقتضى التعظيم فلا يكون امثل الرد
 بالمثل فضلا عن الاحسن قاله ابن دقيق العيد اه والاحسن أن يكون
 الرد بما في الحديث من قول الملائكة السلام عليك ورحمة الله فيه مشروعية
 الزيادة في الرد على الابتداء وهو مستحب بالاتفاق لوقوع التحية بذلك
 في قوله فحيوا بأحسن منها أو ردوها فلو زاد المبتدىء ورحمة الله استحب
 ان يزداد وبركاته فلو زاد وبركاته فهل تشرع الزيادة في الرد وذا لو زاد المبتدىء
 على وبركاته هل يشرع له ذلك اخرج مالك في الموطأ عن ابن عباس قال
 انتهى السلام الى البركة وأخرج البيهقي في الشعب عن طريق عبد الله بن
 بابه قال جاء رجل الى ابن عمر فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
 ومغفرته قال حسبك الى وبركاته انتهى الى وبركاته ومن طريق زهرة
 بن معبد قال قال عمر انتهى السلام الى وبركاته ورجاله ثقات وجاء عن
 ابن عمر الجواز فاخرج مالك في الموطأ ايضا عنه انه زادوا الغايات والرائحات
 واخرج البخارى في الادب المفرد عن سالم بن ابن عمر قال كان ابن عمر
 يزيد اذا رد السلام فاتيته مرة فقلت السلام عليكم فقال السلام عليكم ورحمة
 الله ثم أتيته فودت وبركاته فرد وزادني وطيب صلواته ومن طريق زيد
 ابن ثابت انه كتب الى معاوية السلام عليكم يا أمير المؤمنين ورحمة الله
 وبركاته ومغفرته وطيب صلواته ونقل ابن دقيق العيد عن ابي الوليد بن
 رشيد أنه يؤخذ من قوله تعالى فحيوا بأحسن منها الجواز في الزيادة على
 البركة اذا انتهى اليها المبتدىء وأخرج أبو داود والترمذى والنسائى بسند
 قوي عن عمران بن حصين قال جاء رجل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 فرد عليه وقال عشرا ثم جاء آخر فقال السلام عليكم ورحمة الله فرد عليه

وقال عشرون ثم جاء آخر فزاد وبركاته فرد وقال ثلاثون وأخرجه البخاري في الادب المفرد من حديث أبي هريرة وصححه ابن حبان وقال ثلاثون حسنة وكذا فيما قبلها صرح بالمعدود وعند أبي نعيم في عمل اليوم والليلة من حديث علي أنه هو الذي وقع له ذلك مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأخرج الطبراني من حديث سهل بن حنيف بسند ضعيف رفعه قال من قال السلام عليكم كتب له عشر حسنات ومن زاد ورحمة الله كتبت له عشرون حسنة ومن زاد وبركاته كتبت له ثلاثون حسنة وأخرج أبو داود من حديث سهل بن معاذ بن انس الجهني عن أبيه بسند ضعيف نحو حديث عمران وزاد في آخره ثم جاء آخر فزاد ومغفرته فقال اربعون وقال هكذا تكون الفضائل وأخرج ابن السني في كتابه بسند واه من حديث انس قال كان رجل يمر فيقول السلام عليك يا رسول الله فيقول له وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته ورضوانه وأخرج البيهقي في الشعب بسند ضعيف ايضا عن زيد بن ارقم قال كنا اذا سلم علينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قلنا وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته اه قال في الفتح وهذه الاحاديث الضعيفة اذا انضمت قوى ما اجتمعت عليه من مشروعية الزيادة على وبركاته اه (قلت) مرفى الاحاديث المذكورة ما ليس بضعيف اه واتفقوا على ان من سلم لم يجزى في جوابه الا السلام ولا يجزى في جوابه صبحت بالخير أو بالسعادة ونحو ذلك ولو أتى بغير اللفظ العربي هل يستحق الجواب فيه ثلاثة اقوال للعلماء ثالثها يجب لمن يحسن بالعربية وقال ابن دقيق العيد الذي يظهر ان التحية بغير لفظ السلام من باب ترك المستحب وليس بمكروه الا ان قصد به العدول عن السلام الى ما هو اظهر في التعظيم من أجل اكبر أهل

الدنيا ويجب الرد على الفور فلو أخرتم استدرك فرد لم يعد سلاماً قال
القاضي حسين وجماعة وكان محله اذا لم يكن عذر ويجب رد جواب
السلام في الكتاب ومع الرسول لما مر من حديث عائشة عند البخاري ومسلم
ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لها ان جبريل يقرأ عليك السلام
قالت وعليه السلام ورحمة الله قال النووي في هذا الحديث مشروعية
ارسال السلام ويجب على الرسول تبليغه لانه امانة وتعقب بأنه بالودعة
أشبهه والتحقيق أن الرسول اذا التزمه أشبهه بالامانة والا فودعة والودائع
اذا لم تقبل لم يلزمه شيء قال وفيه اذا اتاه شخص بسلام من شخص أو
في ورقة وجب رد السلام على الفور وما ذكره هو مذهب مالك قال الناظم
تبليغك السلام ان تلتزم * تبليغه للغير ذو تحتم

ورده بالفور ان اتاك * مع رسول واجب كذاك

ويستحب ان يرد على المبلغ كما أخرج النسائي عن رجل من بني تميم انه بلغ
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سلام اياه فقال له وعليك وعليك السلام
ولما في الصحيحين أن خديجة رضى الله تعالى عنها لما بلغها النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم عن جبريل سلام الله عليها قالت ان الله هو السلام وعليك
وعلى جبريل السلام قال في الفتخ لم أر في شيء من طرق حديث عائشة
انها ردت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فدل على انه غير واجب وما
مر من مشروعية ارسال السلام يدل عليه ايضا ما رواه مسلم من حديث
انس ان قتي من اسلم قال يا رسول الله اني اريد الجهاد فقال ائت فلاناً فقل
ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرئك السلام ويقول ادفع الى ما تجزئت
به اه واستدل بالامر باقضاء السلام على انه لا يكفي السلام سراً بل يشترط
الجهر واقوله ان يرفع صوته بحيث يسمع في الابتداء وفي الجواب واذا لم

يسمعه لم يكن آتيا بالسنة واستظهر ان شك في سماعه له فقد أخرج البخاري في الادب المفرد بسند صحيح عن ابن عمر اذا سلت فاسمع فانها تحية من عند الله ويستثنى من رفع الصوت بالسلام ما اذا دخل على مكان فيه ايقاظ ونيام فالسنة فيه ما ثبت في صحيح مسلم عن المقداد قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحى من الليل فيسلم تسليما لا يوقظ نائما ويسمع اليقظان ونقل النووي عن المتولى انه قال يكره اذا لقي جماعة ان يخص بعضهم بالسلام لان القصد بمشروعية السلام تحصيل الالفة وفي التخصيص ايجاز لغير من خص بالسلام ولا يكفي الرد بالاشارة بل ورد الزجر عنه وذلك فيما اخرجه الترمذي من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه لا تشبهوا باليهود والنصارى فان تسليم اليهود بالاصبع وتسليم النصارى بالاكف قال الترمذي غريب قال في الفتح وفي سنده ضعف لكنه أخرج النسائي بسند جيد عن جابر رفعه لا تسلموا تسليم اليهود فان تسليمهم بالرؤس والاكف والاشارة قال النووي ولا يرد على هذا حديث اسماء بنت يزيد مر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المسجد وعصبة من النساء قعود فالوى بيده بالتسليم فانه محمول على انه جمع بين اللفظ والاشارة وقد اخرجه أبو داود من حديثها بلفظ فسلم علينا والنهي عن الاشارة مخصوص بمن قدر على اللفظ حسا وشرعا والافهى مشروعة لمن يكون في شغل يمنعه من التلفظ بجواب السلام كالمصلي والبعيد والاخرص وكذا السلام على الاصم ومن كان بعيدا بحيث لا يسمع التسليم يجوز السلام عليه اشارة ويتلفظ مع ذلك بالسلام وقد أخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال يكره السلام باليد ولا يكره بالراس اه وقد وردت أحاديث كثيرة في افشاء السلام منها ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة

مرفوعا الا أدلكم علي ما تحابون به افشوا السلام بينكم قال ابن العربي فيه ان من فوائد افشاء السلام حصول المحبة بين المسلمين وكان ذلك لما فيه من ائتلاف الكلمة لتعم المصلحة بوقوع المعاونة على اقامة شرائع الدين واخزاء الكافرين وهي كلمة اذا سمعت اخلصت القلب الواعي لها عن النفور الى الاقبال على قائلها واخرج البخارى عن البراء ابن عازب رضى الله تعالى عنهما قال امرنا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ونصر الضعيف وعون المظلوم وافشاء السلام وايرار المقسم ونهى عن تحتم الذهب وعن ركوب الميائثر وعن لبس الحرير والديباج والقسي والاستبرق واخرج فى الادب المفرد وصححه ابن حبان عنه رفعه افشوا السلام وله شاهد من حديث أبى الدرداء مثله عند الطبرانى وعن عبد الله بن سلام رفعه اطعموا الطعام وافشوا السلام الحديث وفيه تدخلوا الجنة بسلام اخرج به البخارى فى الادب وصححه الترمذى والحاكم ولأولين وصححه ابن حبان من حديث عبد الله بن عمر ورفعه اعبدوا الرحمن وافشوا السلام الحديث وفيه تدخلوا الجنان وأخرج البخارى عن عبد الله بن عمرو ان رجلا سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أى الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت وعلى من لم تعرف وأخرج ابن ابى شيبه من طريق مجاهد عن ابن عمر قال ان كنت لا تخرج الى السوق ومالى حاجة الا ان اسلم ويسلم على وذكر الماوردى ان من مشى فى الشوارع المطروقة كالسوق انه لا يسلم الا على البعض لانه لو سلم على كل من لقي لتشاغل به عن المهم الذى خرج من أجله ولخرج به عن العرف قال فى الفتح ولا يعكر على هذا ما أخرجه البخارى فى الادب المفرد عن الطفيل بن ابى بن كعب قال كنت اغدو مع ابن عمر

الى السوق فلا يمر على يباع ولا أحد الاسلام عليه فقلت ما تصنع بالسوق
وانت لا تنقف على البيع ولا تسأل عن التسلع قال انما نغدو من اجل السلام
على من لقينا لان مراد الماوردي من خرج في حاجة له فشاغل عنها
بما ذكر والاثر المذكور ظاهر في انه خرج لقصد تحصيل ثواب السلام اه
وما ذكر من افشاء السلام بخصوص بغير الفاسق والمبتدع والكافر كما
مر واستدل بعض العلماء بقوله عليه الصلاة والسلام اذا سلم عليكم اهل
الكتاب على انه لا يشرع ابتداء الكافر بالسلام وحكامه الباجي عن
عبد الوهاب قال الباجي لانه بين حكم الرد ولم يذكر حكم الابتداء ونقل
ابن العربي عن مالك لو ابتداء شخصاً بالسلام وهو يظنه مسلماً فإن كفر
كان ابن عمر يسترد منه سلامه وقال مالك لا قال ابن العربي لان الاسترداد
حيث لا فائدة له لانه لم يحصل له منه شيء لكونه قصد السلام على المسلم وقال
غيره له فائدة وهو اعلام الكافر بانه ليس أهلاً للابتداء بالسلام ويتأكد
اذا كان هناك من يخشى انكاره لذلك أو اقتداؤه به اذا ظن الذي سلم
من يقتدى به واستدل بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا سلم عليكم اهل
الكتاب فقولوا وعليكم وفي رواية عليكم بدون واو وفي رواية فقل وعليك
علي ان هذا الرد خاص بالكفار فلا يجزى في الرد على المسلم وقيل ان
اجاب بالواو اجزأ والا فلا وقال ابن دقيق العيد التحقيق انه كاف في
حصول معنى السلام لا في امتثال الامر في قوله فحيوا بأحسن منها أو ردوها
وظنه ان اراد الذي بغير الواو واما الذي بالواو فقد ورد في عدة احاديث
منها في الطبراني عن ابن عباس قال جاء رجل الى النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم فقال سلام عليكم فقال وعليك ورحمة الله وله في الاوسط عن سلمان
أني رجل فقال السلام عليك يا رسول الله فقال وعليك قال في الفتح

لكن لما اشتهرت هذه الصيغة في الرد على غير المسلم ينبغي ترك جواب المسلم بها وان كانت مجزئة في اصل الرد والله تعالى اعلم اه وقال ابن بطل قال قوم رد السلام على أهل الذمة فرض لعموم الآية وثبت ان ابن عباس قال من سلم عليك فرد عليه ولو بجوسيا وبه قال الشعبي وقادة ومنع من ذلك مالك والجمهور وقال عطاء الاية مخصوصة بالمسلمين فلا يرد السلام على الكافر مطلقا وروى عن ابن عباس وعلقمة ان ذلك جائز عند الضرورة وعن الاوزاعي ان سلبت فقد سلم الصالحون وان تركت فقد تركوا وعن بعضهم التفرقة بين اهل الذمة واهل الحرب قال في الفتح والراجح من هذه الاقوال كلها ما دل عليه الحديث ولكنه مختص باهل الكتاب وقد أخرج احمد بسند جيد عن انس امرنا ان لا نزيد على أهل الكتاب على وعليكم اه وقد اخرج البخاري وغيره احاديث فيمن يتندى بالسلام وحاصلها ان القليل يسلم على الكثير والصغير على الكبير والراكب على الماشي والماشي على القاعد وفي رواية والمار على القاعد وهي اشمل من رواية الماشي لانه اعم من ان يكون المار ماشيا أو راكبا وقد اخرج البخاري في الادب المفرد والترمذي وصححه والنسائي وصححه ابن حبان بلفظ يسلم الفارس على الماشي والماشي على القائم واذا حمل القائم على المستقر كان اعم من ان يكون جالسا أو واقفا أو متكئا أو مضجعا واذا اضيفت هذه الصورة الى الراكب تعددت وتبقى صورة لم تقع منصوبة وهي ما اذا تلاقا ماران راكبان أو ماشيان وقد تكلم عليها المازري فقال يبدأ الاثنى منهما الاعلى قدرا في الدين اجلالا لفضله لان فضيلة الدين مرغب فيها شرعا وعلى هذا لو التقي راكبان ومركوب احدهما أعلي في الحسن من مركوب الاخر كالجل والفارس فيبدأ راكب الفرس أو يكتفى

بالنظر الى اعلاهما قدرا في الدين فيدوه الذي دونه هذا الثاني أظهر كما لا
نظر الى من يكون اعلاهما قدرا من جهة الدنيا الا أن يكون سلطانا يخشى
منه واذا تساوى المتلاقيان من كل جهة فكل منهما مأمور بالابتداء وخيرهما
الذي يبدأ بالسلام كما في حديث المهاجرين وأخرج البخاري في الادب
المفرد بسند صحيح عن جابر قال المشيان اذا اجتماعا فإيهما بدأ بالسلام
فهو أفضل وأخرج الطبراني بسند صحيح عن الاغر المزني قال قال لي
أبو بكر لا يسبقك أحد الى السلام وأخرج الترمذي من حديث أبي امامة
رفعه ان اولى الناس بالله من بدأ بالسلام وقال حسن. وأخرج الطبراني
عن أبي الدرداء قلنا يا رسول الله اننا لنتقي فأينا يبدأ بالسلام قال أطوعمكم الله
ولو مر جمع كثير على جمع قليل أو كبير على صغير فقد قال النووي
يعتبر المرور فالوارد يبدأ سواء كان صغيرا أم كبيرا قليلا أو كثيرا وقال
المهلب المار كالدخول وقد تكلم العلماء على الحكمة فيمن شرع لهم الابتداء
فقال المهلب تسليم الصغير لاجل حق الكبير لانه امر بتوقيره والتواضع
له وتسليم القليل لاجل حق الكثير لان حقهم اعظم وتسليم المار لشبهه
بالدخول على اهل المنزل وتسليم الراكب لثلاثا يتكبر بركوبه فيرجع الى
التواضع وقال ابن العربي حاصل ما في الحديث ان المفضل بنوع ما
يبدأ الفاضل وقال المازري اما امر الراكب فان له مزية على الماشي
فعوض الماشي بان يبدأ الراكب بالسلام احتياطا على الراكب من الزهوان
لو حاز الفضيلتين واما الماشي فلما يتوقع القاعد من الشر منه ولا سيما اذا
كان راكبا فاذا ابتداء بالسلام أمن منه ذلك وانس اليه اولان في التصرف
في الحاجات امتنانا فصار للقاعد مزية فامر بالابتداء او لان القاعد يشق
عليه مراعاة المارين مع كثرتهم فسمطت البداة عنه للمشقة بخلاف المار

فلا مشقة عليه واما القليل فلفضيلة الجماعة او لان الجماعة لو ابتدؤا الخيف على الواحد الزهو فاحتيط له واما تسليم الصغير على الكبير فلهراعات السن فانه معتبر في امور كثيرة ولو تعارض الصغير المعنوي والحسي كان يكون الاصغر اعلم فالذي يظهر اعتبار السن تقديما للحقيقة على المجاز وقال ابن رشد ان محل تسليم الصغير على الكبير اذا التقيا فان كان احدهما راكبا والآخر ماشيا بدأ الراكب واذا كانا راكبين او ماشيين بدأ الصغير وقال المازري هذه المناسبات لا يعترض عليها بجزئيات تخالفها لانها لم تنصب نصب العلل الواجبة الاعتبار حتى لا يجوز ان يعدل عنها حتى لو ابتدأ الماشي فسلم على الراكب لم يمتنع لانه يمثل للامر باظهار السلام وافشائه غير ان مراعاة ما ثبت في الحديث اولى وهو خبر بمعنى الامر على سبيل الاستحباب ولا يلزم من ترك المستحب الكراهة بل يكون خلاف الاولى فلو ترك المأمور بالابتداء فبدأه الآخر كان المأمور تاركا للمستحب والآخر فاعلا للسنة الا ان بادر فيكون تاركا للمستحب ايضا وقال المتولي لو خالف الراكب او الماشي ما دل عليه الخبر كره وقال الكرمانى لو جاء ان الكبير يبدأ الصغير والكثير يبدأ القليل لكان مناسبا لان الغالب ان الصغير يخاف من الكبير والقليل من الكثير فاذا بدأ الكثير والكبير امن القليل والصغير لكن لما كان من شأن المسلمين ان يأمن بعضهم بعضا اعتبر جانب التواضع وحيث لا يظهر رجحان احد الطرفين باستحقاقه التواضع له اعتبر الاعلام بالسلامة والدعاء له رجوعا الى ماهو الاصل فلو كان المشاة كثير والقعود قليلا تعارضا ويكون الحكم حكم اثنين تلاقيا فايهما بدأ فهو افضل ويحتمل ترجيح جانب الماشي كما مر اه قال الماوردى لو دخل شخص مجلسا فان كان الجمع قليلا يعمهم سلام واحد فسلم كفاه فان زاد فنخص بعضهم

فلا بأس ويكفي ان يرد منهم واحد فان زاد فلا بأس وان كانوا كثير ابحاث لا ينتشر فيهم فيبتدي أول دخوله اذا شاهدهم وتتأدى سنة السلام في حق جميع من يسمعه ويجب على من سمعه الرد على الكفاية واذا جلس سقط عنه سنة السلام فيمن لم يسمعه من الباقيين وهل يستحب ان يسلم على من جلس عندهم ممن لم يسمعه وجهان احدهما ان عاد فلا بأس والا فقد سقطت عنه سنة السلام لانهم جمع واحد وعلي هذا يسقط فرض الرد بفعل بعضهم والثاني ان سنة السلام باقية في حق من لم يبلغهم سلامه المتقدم فلا يسقط فرض الرد من الاوائل عن الاواخر ولم يبق من مباحث السلام المتعلقة به الا القيام للقادم والمصافحة والمعانقة وتقبيل اليد والقيام من المجلس للغير (اما القيام للقادم) فقد قال قوم بجواز منع من ذلك قوم واحتج القائلون بالجواز بما اخرج الشيخان عن ابي سعيد الخدري ان اهل قريظة نزلوا علي حكم سعد فارسل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اليه فجاء فقال قوموا الي سيدكم او قال خيركم فقعده عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هؤلاء نزلوا علي حكمك الخ وقد احتج به النووي في كتاب القيام نقل عن البخاري ومسلم وابي داود انهم احتجوا به ولفظ مسلم لا اعلم في قيام الرجل للرجل حديثا صح من هذا وقال ابن بطال (في هذا الحديث) امر الامام الاعظم باكرام الكبير من المسلمين ومشروعية اكرام اهل الفضل في مجالس الامام الاعظم والقيام فيه لغيره من اصحابه والزام الناس كافة بالقيام الى الكبير منهم وقال الخطابي في حديث الباب جواز اطلاق السيد علي الخير الفاضل وفيه ان قيام المرؤس للرئيس الفاضل والامام العادل والمتعلم العالم مستحب وانما يكره لمن كان بغير هذه الصفات قال وما اخرج الحاكم عن عبد الله ابن بريده ان اياه دخل علي معاوية فاخبره ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

قال من أحب ان يتمثل له الرجال قياما وجبت له النار معناه من احب ان
يقام له بان يلزم الناس القيام له صفوفا على طريق النخوة والكبر وكذا
اجاب عنه الطبري فقال ان هذا الخبر انما فيه نهى من يقام له عن السرور
بذلك لانه من يقوم له اكراما له وكذا اجاب عنه ابن قتيبة فقال ان معناه
من اراد ان يقوم الرجال على رأسه كما يقام بين يدي ملوك الاعاجم
وليس المراد به نهى الرجل عن القيام لآخيه اذا سلم عليه اه ويدل لهذا
الجمع الطريقة المذكورة في حديث بريدة ما من رجل يكون على الناس
فيقوم على رأسه الرجال يجب ان يكثر عنده الخصوم فيدخل الجنة ويدل
له ايضا ما اخرجه الطبراني في الاوسط عن انس قال انما هلك من كان
قبلكم بانهم عظموا ملوكهم بان قاموا وهم قعود و اشار البخاري في الادب
المفرد الى الجمع المنقول عن ابن قتيبة فترجم أولا باب قيام الرجل لآخيه
ثم ترجم باب قيام الرجل القاعد وباب من لره ان يقعد ويقوم له الناس
واورد في الترجمة الاولى ثلاثة احاديث حديث بريدة المتقدم وقد مر
ما اجيب به عنه وحديث ابى امامة عند ابى داود وابن ماجه قال خرج
علينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم متوكئا على عصي فقمنا له فقال لا تقوموا
كما تقوم الاعاجم بعضهم لبعض اه وتكلم فيه الطبري بانه حديث ضعيف
مضطرب السند فيه من لا يعرف وحديث عائشة اخرجه ابو داود والنسائي
والترمذي وحسنه وصححه ابن حبان والحاكم قالت كان رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم اذا راي فاطمة بنته قد اقبلت رحب بها ثم قام فقبلها فاخذ
ييدها حتى يجلسها في مكانه وهذا الحديث اصله في الصحيح في المناقب
في الوفاة النبوية لكن ليس فيه ذكر القيام واخرج في الترجمتين الاخيرتين
حديث جابر اشكى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد

فالتفت اليها فرآنا قياما فاشار اليها فقعدنا فلما سلم قال ان كدتم لتفعلوا
 فعل فارس والروم يقومون على ملوكهم وهم قعود فلا تفعلوا وهو حديث
 صحيح أخرجه مسلم وترجم البخاري ايضا قيام الرجل للرجل تعظيما
 واورد فيه حديث معاوية من طريق أبي مجاز أخرجه ابو داود والترمذي
 وحسنه قال خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر فقام ابن عامر وجلس
 ابن الزبير فقال معاوية لابن عامر اجلس فاني سمعت رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم يقول من أحب ان يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده
 من النار هذا لفظ أبي داود وأخرجه احمد من رواية حماد بن سلمة عن
 حبيب بن الشهيد عن أبي مجاز واحمد عن اسماعيل بن علية عن حبيب مثله
 وقال العباد بدل الرجال ومن رواية شعبة عن حبيب مثله وزاد فيه ولم
 يقم ابن الزبير وكان أرزنها قال فقال له فذكر الحديث وقال فيه من
 أحب ان يتمثل له عباد الله قياما وأخرجه ايضا عن مروان بن معاوية
 عن حبيب بلفظ خرج معاوية فقاموا له وباقية كلفظ حماد واما الترمذي
 فانه أخرجه من رواية سفیان الثوري عن حبيب ولفظه خرج معاوية
 فقام عبد الله بن الزبير وابن صفوان حين رأوه فقال اجلسا فذكر مثل لفظ حماد
 وسفيان وان كان من جبال الحفظ الا ان العدد الكثير وفيهم مثل شعبة
 اولى بان تكون روايتهم محفوظة من الواحد وقد اتفقوا على ان ابن
 الزبير لم يقم وأما ابدال ابن عامر بابن صفوان فسهل لاحتمال الجمع بانه
 يكونا معا وقع لهما ذلك ويؤيده الاتيان فيه بصيغة الجمع في رواية مروان
 ابن معاوية المذكورة وملخص المنقول عن مالك انكار القيام مادام الذي
 يقام لاجله لم يجلس ولو كان في شغل نفسه فانه سئل عن المرأة تبالع
 في اكرام زوجها فتلقاه وتنزع ثيابه وتقف حتى يجلس فقال أما التلوي

فلا بأس به وأما القيام حتى يجلس فلا فإن هذا فعل الجبارة وقد أنكره
عمر بن عبد العزيز ورجح المنذرى ما تقدم من الجمع عن ابن قتيبة والبخاري
وأن القيام المنهى عنه أن يقام عليه وهو جالس وقدره ابن القيم في
حاشية السنن على هذا القول بأن سياق حديث معاوية يدل على خلاف
ذلك وإنما يدل على أنه كره القيام له لما خرج تعظيما ولأن هذا لا يقال له
القيام للرجل وإنما يقال له القيام على رأس الرجل أو عند الرجل قال والقيام
ينقسم إلى ثلاث مراتب قيام على رأس الرجل وهو فعل الجبارة وقيام
إليه عند قدميه ولا بأس به وقيام له عند رؤيته وهو المتنازع فيه ثم حكى
المنذرى قول الطبري المار وأنه قصر النهي على من سره القيام له لما في
ذلك من محبة التعظيم ورؤية منزلة نفسه وقد اعترض الشيخ أبو عبد الله
ابن الحاج احتجاج النووي السابق بقصة سعد بن معاذ لجواز القيام فقال
ما ملخصه لو كان القيام المأمور به لسعد هو المتنازع فيه لما خص به
الانصار فإن الأصل في أفعال القرب التعميم ولو كان لسعد على سبيل
البر والاكram لكان هو صلى الله تعالى عليه وسلم أول من فعله وأمر به
من حضر من أكابر الصحابة فلما لم يأمر به ولم يفعله ولم يفعلوه دل ذلك على أن
الأمر بالقيام لغير ما وقع فيه النزاع وإنما هو لينزله عن دابته لما كان فيه من المرض
كما جاء في بعض الروايات يعني ما أخرجه أحمد في مسند عائشة من طريق
غلقمة بن وقاص عنها في قصة سعد بن معاذ وبجئته مطولا وفيه قال أبو
سعيد فلما طلع قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوموا إلى سيدكم فانزلوه
وسنده حسن ثم قال ولأن عادة العرب أن القليلة تخدم كبرها فلذلك
خص الانصار بذلك دون المهاجرين مع أن المراد بعض الانصار لا كلهم
وهم الاوس منهم لأن سعد بن معاذ كان سيدهم دون الخزرج وعلى تقدير

تسليم ان القيام المأمور به لم يكن للاعانة فليس هو المتنازع فيه بل لانه
 غائب قدم والقيام للغائب اذا قدم مشروع قال ويحتمل ان يكون القيام
 المذكور انما هو لتنهته بما حصل له من تلك المنزلة الرفيعة من تحكيمه
 والرضى بما يحكم به والقيام لاجل التنهة مشروع ايضا ثم نقل عن أبي
 الوليد بن رشد ان القيام يقع على اربعة أوجه الاول محذور وهو ان
 يقع لمن يريد ان يقام اليه تكبرا وتعاظما على القائمين اليه والثاني مكروه
 وهو ان يقع لمن لا يتكبر ولا يتعظم على القائمين ولكن يخشى ان يدخل
 نفسه بسبب ذلك ما يحذر ولما فيه من التشبه بالجارية والثالث جائز وهو
 ان يقع على سبيل البر والاكرام لمن لا يريد ذلك ويؤمن معه التشبه
 بالجارية والرابع مندوب وهو ان يقوم لمن قدم من سفر فرحا بقدمه
 ليسلم عليه او الى من تجددت له نعمة فيهنه بحصولها أو مصيبة فيعزيه
 بسببها اه (قلت) اعتماد ابن الحاج على أن الخطاب في قوله عليه الصلاة
 والسلام قوموا الى سيدكم خاص بالانصار رواية البخارى فلما دنى من
 المسجد قال للانصار قوموا الى سيدكم أو خيركم الخ ذكرها في غزوة بني
 قريظة فتحمل المطلقة على المقيدة اه وقال التوربشتي في شرح المصاييح
 معنى قوله قوموا الى سيدكم يعنى الى اعانته وانزاله من دابته ولو كان
 المراد التعظيم لقال قوموا لسيدكم وتعقبه الطيبي بانه لا يلزم من كونه ليس
 للتعظيم ان لا يكون للاكرام وما اعتل به من الفرق بين الى واللام ضعيف
 لان الى في هذا المقام اخف من اللام كانه قيل قوموا وامشوا اليه تلقيا
 واکراما وهذا ماخوذ من ترتب الحكم على الوصف المتناسب المشعر بالعلية
 فان قوله سيدكم علة للقيام له وذلك لكونه شريفا على القدر اه (قالت)
 لكن حديث عائشة المتقدم يقدح فيما قال وقال البيهقي القيام على وجه

البر والاكرام جائز كقيام الانصار لسعد وطلحة لكعب ولا ينبغي لمن
يقام له ان يعتقد استحقاقه لذلك حتي ان ترك القيام له حنق عليه أو عاتبه
أو شكاه قال ابو عبد الله وضابط ذلك ان كل امر ندب الشرع المكلف
بالمشي اليه فتأخر حتى قدم المأمور لاجله فالقيام اليه يكون عوضا عن
المشي الذي فات واحتج النووي ايضا بقيام طلحة لكعب بن مالك واجاب
ابن الحاج بان طلحة انما قام لتهنته ومصافحته ولذلك لم يحتاج به
البخاري للقيام وانما اورده في المصافحة ولو كان قيامه محل النزاع لما انفرد
به فلم ينقل ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قام له ولا أمر به ولا فعله
احد ممن حضر وانما انفرد طلحة لقوة المودة بينهما على ما جرت به العادة
ان التهنة والبشارة ونحو ذلك تكون على قدر المودة والخلطة بخلاف
السلام فانه مشروع على من عرفت ومن لم تعرف والتفاوت في المودة
يقع بسبب التفاوت في الحقوق وهو أمر معهود قال في الفتح ويحتمل
ان يكون من كان لكعب عنده من المودة مثل ما عند طلحة لم يطلع على
وقوع الرضى عن كعب واطلع عليه طلحة لان ذلك عقب منع الناس
من كلامه مطلقا في قول كعب لم يقم الى من المهاجرين غيره اشارة الى انه
قام اليه غيره من الانصار ثم قال ابن الحاج واذا حمل فعل طلحة على محل
النزاع لزم ان يكون من حضر من المهاجرين قد ترك المندوب ولا يظن
بهم ذلك واحتج النووي بحديث عائشة المتقدم في حق فاطمة واجاب عنه
ابن الحاج باحتمال ان يكون القيام لاجلاسها في مكانه اكراما لها لا على
وجه القيام المنازع فيه ولا سيما ما عرف من ضيق بيوتهم وقلة الفرش
فيها فكانت ارادة اجلاسه لها في موضعه مستلزمة لقيامه وامعن في بسط
ذلك واحتج النووي ايضا بما اخرجه ابو داود ان النبي صلى الله تعالى عليه

وسلم كان جالسا يوما فاقبل ابوه من الرضاعة فوضع له بعض ثوبه فجلس عليه فاقبلت امه فوضع لها شق ثوبه من الجانب الاخر ثم اقبل اخوه من الرضاعة فقام فاجلسه بين يديه واعترضه ابن الحاج بان هذا القيام لو كان محل النزاع لكان الوالدان اولى به من الاخ وانما قام للاخ اما لان يوسع له في الرداء أو في المجلس واحتج النووي ايضا بما اخرجه مالك في قصة عكرمة بن أبي جهل انه لما فر الى اليمن يوم الفتح ورحلت امراته اليه حتى اعادته الى مكة مسلما فلما رآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وثب اليه فرحا وما عليه رداء وقيام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما قدم جعفر من الحبشة فقال ما أدري بايها انا اسرى قدوم جعفر او بفتح خير وبحديث عائشة قدم زيد ابن حارثة المدينة والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بيتي ففرع الباب فقام اليه فاعتقه وقبله واجاب ابن الحاج بانها ليست في محل النزاع لكونها في القادم من سفر واحتج ايضا بما اخرجه ابو داود عن ابي هريرة قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحدثنا فاذا قام قمنا قياما حتى نراه قد دخل واجاب ابن الحاج بان قيامهم كان لضرورة الفراغ ليتوجهوا الى اشغالهم ولان بيته كان بابه في المسجد والمسجد لم يكن واسعا اذ ذاك فلا يتأني ان يستووا قياما الا وقد دخل قال في الفتح كذا قال والذي يظهر لي في الجواب ان يقال اهل سبب تاخيرهم حتي يدخل لما يحتمل عندهم من امر يحدث له حتي لا يحتاج اذا تفرقوا ان يتكلف استدعاءهم ثم راجعت سنن ابي داود فوجدت في آخر الحديث ما يؤيد ما قلته وهو قصة الاعرابي الذي جذب رداه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فدعا رجلا فامر ان يحمل له على بعير تمرا وشعيرا ونفي آخره ثم التفت اليه وقال انصرفوا رحمكم الله تعالى ثم احتج النووي بعمومات تنزيل الناس منازلهم واكرام ذى الشيعة وتوقير

الكبير واعترضه ابن الحاج بما حصله ان القيام على سبيل الاكرام داخل في العمومات المذكورة لكن محل النزاع قد ثبت النهي عنه فيخص من العمومات واستدل النووي ايضا بقيام المغيرة بن شعبة على رأس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالسيف واعترضه ابن الحاج بانه كان بسبب الذب عنه في تلك الحالة من اذى من يقرب منه من المشركين فليس هو من محل النزاع ثم ذكر النووي حديث معاوية وحديث ابي امامة المتقدمين وقدم قبل ذلك ما أخرجه الترمذي عن انس قال لم يكن شخص احب اليهم من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا اذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك قال الترمذي حسن صحيح غريب وترجم له باب كراهية قيام الرجل للرجل وترجم لحديث معاوية باب كراهية القيام للناس قال النووي وحديث انس اقرب ما يحتاج به الجواب عنه من وجهين احدهما انه خاف عليهم الفتنة اذا افراطوا في تعظيمه فكره قيامهم له لهذا المعنى كما قال لا تطروني ولم يكره قيام بعضهم لبعض فانه قد قام لبعضهم وقاموا لغيره بحضرته فلم ينكر عليهم بل اقره وامر به (ثانيهما) انه كان بينه وبين اصحابه من الانس وكال الود والصفاء مالا يحتمل زيادة بالاكرام بالقيام فلم يكن في القيام مقصود وان فرض للانسان صاحب بهذه الصفة لم يحتاج الى القيام واعترض ابن الحاج بانه لا يتم الجواب الاول الا لو سلم ان الصحابة لم يكونوا يقومون لاحد اصلا فاذا خصوه بالقيام له دخل في الافراط لكنه قرر انهم يفعلون ذلك لغيره فكيف يسوغ لهم ان يفعلوا مع غيره مالا يؤمن معه الاطراء ويتكروه في حقه فان كان فعلهم ذلك للاكرام فهو اولى من غيره بالاكرام لانه المنصوص على الامر بثوقيه فوق غيره فالظاهر ان قيامهم لغيره انما كان لضرورة قدوم او تهته

أونحو ذلك من الاسباب المتقدمة لا على صورة محل النزاع وان كراهته
 لذلك انما هي في محل صورة النزاع أوللغنى المذموم في حديث معاوية قال
 والجواب عن الثاني أنه لو عكس فقال ان كان الصاحب لم تتأكد صحبته
 ولا عرف قدره فهو معذور بترك القيام بخلاف من تأكدت صحبته له
 وعظمت منزلته منه وعرف مقداره لكان متجاهفانه يتأكد في حقه مزيد البر
 والاكرام والتوقير اكثر من غيره قال ويلزم على قوله ان من كان أحق به واقرب
 منه منزلة كان اقل توقيرا له من بعد لاجل الانس وبإل الود والواقع في
 صحيح الاخبار خلاف ذلك كما وقع في قصة السهو وفي القوم أبو بكر وعمر
 فيها بان يكلماه وكله ذو اليمين مع بعد منزلته منه بالنسبة الى ابى بكر وعمر
 قال ويلزم على هذا ان خواص العالم والكبير والرايس لا يعظمونه ولا
 يوقرونه لا بالقيام ولا بغيره بخلاف من بعد منه وهذا خلاف ما عليه عمل
 السلف والخلف اه كلامه وقال النووي في الجواب عن حديث معاوية ان
 الاصح والاولى بل الذى لا حاجة الى ماسواه ان معناه زجر المكلف ان
 يجب قيام الناس له قال وليس فيه تعرض للقيام بنهى ولا غيره وهذا متفق
 عليه قال والمنهى عنه محبة القيام فلو لم يخطر بباله فقاموا له او لم يقوموا
 فلا لوم عليه فان احب ارتكب التحريم سواء قاموا أو لم يقوموا قال فلا
 يصح الاحتجاج به كترك القيام فان قيل فالقيام سبب للوقوع فى المنهى عنه
 قلنا هذا فاسد لانا قدمنا ان الوقوع فى المنهى عنه يتعلق بالمحبة خاصة اه
 ملخصا قال فى الفتح ولا يخفى ما فيه واعترضه ابن الحاج بان الصحابي
 الذى تلقى ذلك من صاحب الشرع قد فهم منه النهي عن القيام الموقع
 للذى يقام له فى المحذور فصوب فعل من امتنع من القيام دون من قام
 وأقروه على ذلك وكذا قال ابن القيم فى حواشى السنن فى حديث معاوية

رد علي من زعم ان النهى انما هو في حق من يقوم الرجال بحضرته لان معاوية انما روى الحديث حين خرج فقاموا له ثم ذكر ابن الحاج من المفاسد التي تترتب على استعمال القيام ان الشخص صار لا يتمكن فيه من التفصيل بين من يستحب اكرامه وبره كاهل الدين والخير والعلم أو يجوز كالمستورين وبين من لا يجوز كالظالم المعلن بالظلم أو يكره كمن لا يتصف بالعدالة وله جاه فلولاً اعتياد القيام ما احتاج احد ان يقوم لمن يحرم اكرامه أو يكره بل جر ذلك الى ارتكاب النهى لما صار يترتب على الترك من الشر وفي الجملة متى صار ترك القيام يشعر بالاستهانة أو يترتب عليه مفسدة امتنع والى ذلك اشار ابن عبد السلام ونقل ابن كثير في تفسيره عن بعض المحققين التفصيل فيه فقال المحذور ان يتخذ ديدنا كمادة الاعاجم كما دل عليه حديث انس وأما ان كان لقادم من سفر أو لحاكم في محل ولايته فلا بأس به قال في الفتح ويلتحق بذلك ما مر في اجوبة ابن الحاج كالتهنئة لمن حدثت له نعمة أو لاعانة العاجز أو لتوسيع المجلس أو غير ذلك اه وقال الغزالي القيام على سبيل الاعظام مكروه وعلى سبيل الاكرام لا يكره وهذا تفصيل حسن اه من فتح الباري (وأما المصافحة) وهي مفاعلة من الصفحة والمراد بها الافضاء بصفحة اليد الي صفحة اليد فقد وردت فيها احاديث كثيرة منها ما أخرجه البخاري عن ابن مسعود قال علمني النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكفى بين كفيه التشهد كما يعلمني السورة من القرآن التحيات لله الخ وأخرج ايضا عن كعب بن مالك قال دخلت المسجد فاذا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقام الى طلحة بن عبيد الله يهرول حتى صافحني وهنأني واخرج ايضا عن قتادة قلت لانس اكانت المصافحة في اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال نعم وأخرج ايضا

تعليقا وصافح حماد بن زيد ابن المبارك يديه ووصله غنجار في تاريخ بخاري عن البخاري قال سمع ابي من مالك ورأى حماد بن زيد يصافح ابن المبارك بكلتا يديه وفي رواية للبخاري في تاريخه حدثني أصحابنا يحيى وغيره عن ابي اسماعيل بن ابراهيم قال رأيت حماد بن زيد وجاه ابن المبارك بمكة فصافحه بكلتا يديه وقد أخرج احمد وأبو داود والترمذي عن البراء رفعه مامن مسلمين يلتقيان فيتصافحان الا غفرلها قبل ان يفترقا وزاد فيه ابن السني وتكاشرا بود ونصيحة وفي رواية لابي داود وحمد الله واستغفراه ومعنى تكاشرا ضحكا واخرجه ابو بكر الروياتي في مسنده من وجه آخر عن البراء لقيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصافحني قلت يا رسول الله كنت احسب هذا من زي العجم فقال نحن احق بالمصافحة فذكر نحو سياق الخبر الاول واخرج ابن المبارك في كتاب البر والصلة من حديث انس كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا لقي الرجل لا ينزع يده حتى يكون هو الذي ينزع يده ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون هو الذي يصرفه وأخرج الترمذي من حديث ابن مسعود رفعه من تمام التحية الاخذ باليد وفي سنده ضعف وحكى الترمذي عن البخاري انه رجح انه موقوف على عبد الرحمن بن يزيد النخعي أحد التابعين واخرج الاسماعيلي عن همام قال قتادة وكان الحسن يعني البصري يصافح وأخرج الترمذي عن انس وقال حسن قيل يا رسول الله الرجل يلقي اخاه اينحني له قال لا قال فياخذ يده ويصافحه قال نعم وأخرج الترمذي بسند ضعيف من حديث أبي امامة رفعه تمام تحيتكم بينكم المصافحة وأخرج المصنف في الادب المفرد وابو داود بسند صحيح من طريق حميد عن انس رفعه قد اقبل اهل اليمن وهم اول من حيانا بالمصافحة وفي جامع ابن وهب من هذا الوجه وكانوا اول من

أظهر المصافحة وفي مرسل عطاء الخراساني في الموطأ تصافحوا يذهب الغل قال في الفتح ولم نقف عليه موصولا واقتصر ابن عبد البر على شواهد من حديث البراء وغيره وأخرج أحمد وابن داود من طريق رجل من عنزة لم يسم قال قلت لابي ذر هل كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصافحكم اذا لقيتهم قال ما لقيتهم قط الا صافحني وبعث الى ذات يوم فلم اكن في اهلي فلما جئت اخبرت انه ارسل الى فاتيته وهو على سريره فالتزمني فكانت اجود واجود ورجاله ثقات الا هذا الرجل المبهم وأخرج الطبراني في الاوسط من حديث انس كانوا اذا تلاقوا تصافحوا واذا قدموا من سفر تعانقوا وله في الكبير كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا لقي اصحابه لم يصافحهم حتي يسلم عليهم اه قال ابن بطال المصافحة حسنة عند عامة العلماء وقد استحسناها مالك بعد كراهته وقال النووي المصافحة سنة يجمع عليها عند التلاقي وقال واما تخصيص المصافحة بما بعد صلاتي الصبح والعصر فقد مثل ابن عبد السلام البدعة المباحة بها قال النووي وأصل المصافحة سنة وكونهم حافظوا عليها في بعض الاحوال لا يخرج ذلك عن اصل السنة قال في الفتح وللنظر فيه مجال فان اصل صلاة النافلة سنة مرغوب فيها ومع ذلك فقد كره المحققون تخصيص وقت بها دون وقت ومنهم من اطلق تحريم مثل ذلك كصلاة الرغائب التي لا أصل لها (قلت) مذهب مالك ان كل عبادة من قراءة ودعاء وغير ذلك جعل لها وقت محدود من غير تحديد من الشارع تكون مكروهة قال خليل المالكي واجتماع لدعاء يوم عرفة وقال ايضا واقم القاري في المسجد يوم خميس او غيره اه وقال ابن عبد البر روى ابن وهب عن مالك انه كره المصافحة والمعانقة وذهب الى هذا سحنون وجماعة وقد جاء عن مالك جواز المصافحة وهو

الذي يدل عليه صنيعه في الموطأ وعلى جوازه جماعة العلماء سلفا وخلفا ويستثنى من عموم المصافحة المرأة الاجنبية والامرء الحسن (واما المعانقة) فقد وردت في احاديث منها ما أخرجه البخاري عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في طائفة النهار لا يكلمني ولا اكلمه حتى اتي سوق بني قينقاع فجلس بفناء بيت فاطمة فقال اثم لكع اثم لكع فحسبته شيئا فظننت انها تلبسه سخابا أو تغسله فجاء يشد حتى عانقه وقبله فقال اللهم احبه واحب من يحبه اه ولكع لغة في الصغير والسخاب بكسر السين قلادة تتخذ من طيب ليس فيها ذهب ولا فضة وقيل من قرنفل وقيل خيط من خرز يلبسه الصبيان والجواري وقيل السخاب شيء يعمل من الخنظل كالقميص والوشاح ومنها ما أخرجه البخاري في الادب المفرد عن جابر انه بلغه حديث عن رجل من الصحابة قال فاتبعت بعيرا فشددت اليه رحلي شهرا حتى قدمت الشام فاذا عبد الله ابن انيس فبعثت اليه فخرج فاعتقني واعتقته الحديث وقد ذكر طرفا منه في كتاب العلم معلقا وقد مر في حديث ابي ذر قريبا فالترمني والالتزام الاعتناق ومر ايضا في حديث انس واذا قدموا من سفر تعانقوا واخرج الترمذي عن عائشة قالت قدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في بيتي ففرع الباب فقام اليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عريانا يجر ثوبه فاعتنقه وقبله قال الترمذي حديث حسن واخرج قاسم بن اصبح عن ابي الهيثم بن التيهان ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لقيه فاعتنقه وقبله وسنده ضعيف اه قال ابن بطال اختلف الناس في المعانقة فكرها مالك واجازها ابن عيينة ثم ساق قصتهما في ذلك عن علي بن يونس الليثي المدني قال استأذن سفيان بن عيينة علي مالك فاذن له فقال السلام

عليكم فردوا عليه فقال السلام عام وخاص السلام عليك يا أبا عبد الله ورحمة الله وبركاته فقال وعليك السلام يا أبا محمد ورحمة الله وبركاته ثم قال ولولا أنها بدعة لعانتك قال قد عانت من هو خير منك قال جعفر قال نعم قال ذلك خاص قال ما عمه يعمننا ثم ساق سفيان الحديث عن ابن طلوس عن أبيه عن ابن عباس قال لما قدم جعفر من الحبشة اعتنقه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث قال الذهبي في الميزان هذه الحكاية باطلة واسنادها مظلم قال في الفتح والمحفوظ عن ابن عيينة بغير هذا الاسناد فاخرج سفيان ابن عيينة في جامعه عن الاجلح عن الشعبي ان جعفرا لما قدم تلقاه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل جعفرا بين عينيه وأخرج البغوي في معجم الصحابة من حديث عائشة لما قدم جعفر استقبله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل ما بين عينيه وسنده موصول لكن في سنده محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير وهو ضعيف اهـ (واما تقبيل اليد) فقد قال ابن بطلال اختلفوا في تقبيل اليد فكرهه مالك وانكر ماروي فيه واجازه آخرون قال الاجري وانما كرهه مالك اذا كان على وجه التكبر والتعظيم واما اذا كانت على وجه القرية الى الله تعالى لدينه أو لعله أو لشرفه فان ذلك جائز وقال النووي تقبيل يد الرجل لزمه وصلاحه أو لعله أو لشرفه أو صيائه أو نحو ذلك من الامور الدينية لا يكره بل يستحب فان كان لغناه أو شوخته أو جاهه عند أهل الدنيا فمكروه شديد الكراهة وقال أبو سعيد المتولى لا يجوز وقد وردت احاديث كثيرة في جوازه منها ما أخرجه البخاري في الادب المفرد وابو داود عن عمر أو ابن عمر انهم لما رجعوا من الغزو حيث فروا قالوا نحن الفرارون قال لا بل اتمم العكارون واناقة المؤمنين قال فقبلنا يده واخرج البيهقي في الدلائل وابن المقرئ

ان ابا لبابة قبل يد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين تاب الله عليه
وكذلك اخرج ابن المقرئ والابهرى ان كعب بن مالك وصاحبيه قبلوا يد
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين تاب الله عليهم واخرج سفيان في
جامعه ان ابا عبيدة قبل يد عمر حين قدم واخرج الطبري وابن المقرئ
ان زيد بن ثابت قبل يد ابن عباس حين اخذ ابن عباس بركابه واخرج
الترمذي وقال حسن صحيح والنسائي وابن ماجة وصححه الحاكم من حديث
صفوان بن عسال ان يهوديين اتيا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسألاه
عن تسع آيات الحديث وفي آخره فقبلا يده ورجله وقد جمع الحفاظ ابو
بكر بن المقرئ جزءا في تقبيل اليد اورد فيه احاديث كثيرة وآثارا فن
جيدها حديث الزارع وكان في وفد عبد القيس اخرج ابو داود قال
فجعلنا نتبادر من رواحلتنا يعني لما قدموا المدينة فنقبل يد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وانتظر الاشج واسمه المنذر حتى لبس ثوبيه فأتى النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له ان فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم والاناة
وحديث مزينة العصري قال بينما النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحدث
اصحابه اذ قال لهم سيطلع عليكم من هاهنا ركب هم خير اهل المشرق فقام
عمر فتوجه نحوهم فلقي ثلاثة عشر راكبا فبشرهم بقول النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ثم مشى معهم حتى اتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فرموا
بانفسهم عن ركابتهم فاخذوا يده فقبلوها وتأخر الاشج في الركاب حتى
اناخا وجمع متاعهم ثم جاء يمشى فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان
فيك لخصلتين الحديث اخرج البيهقي واحمد والنسائي وصححه ابن حبان
واخرجه البخاري في الادب المفرد مطولا من وجه آخر ومنها حديث
اسامة بن شريك قال قمنا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبلنا

يده وسنده قوى وحديث جابر ان عمر قام الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل يده وحديث بريدة في قصة الاعرابي والشجرة فقال يا رسول الله ائذن لي ان اقبل رأسك ورجليك فاذن له واخرج البخارى في الادب المفرد عن عبد الرحمن بن رزين قال اخرج لنا سلمة بن الاكوع كفا له ضخمة كأنها كف بعير فقمنا اليها فقبلناها وعن ثابت انه قبل يد انس واخرج ايضا ان عليا قبل يد العباس ورجله واخرجه ابن المقرئ وأخرج من طريق ابى مالك الاشجعى قال قلت لابن ابى أوفى ناولني يدك التي بايعت بها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فناولنيها فقبلتها اه هذا ما لخص في تقبيل اليد (واما قول الرجل لا خير كيف اصبحت) فقد ترجم له البخارى في صحيحه فقال باب المعانقة وقول الرجل كيف اصبحت واخرج فيه ابن عباس ان عليا خرج من عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في وجعه الذى توفي فيه فقال الناس يا أبا حسن كيف اصبحت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال اصبحت بحمد الله بارئاً فاخذ بيده العباس الخ واورد البخارى في الادب المفرد في باب كيف اصبحت حديث محمود بن لبيد ان سعد بن معاذ لما اصاب اكحله كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا مر به يقول كيف اصبحت الحديث واخرج النسائى عن ابى هريرة قال دخل ابو بكر على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال كيف اصبحت فقال صالح من رجل لم يصبح صائماً واخرج ابن ابى شيبه عن ابن ابى عمرة نحوه واخرج البخارى في الادب المفرد من حديث جابر قال قيل للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم كيف اصبحت قال بخير الحديث ومن حديث مهاجر الصائغ كنت اجلس الى رجل من اصحاب رسول الله فكان اذا قيل له كيف اصبحت قال لا اشرك بالله ومن طريق ابى الطفيل قال قال رجل لحذيفة كيف

اصبحت أو كيف أمسيت يا أبا عبد الله قال أحمد الله ومن طريق أنس سمع عمر سلم عليه رجل فرد ثم قال له كيف أنت قال أحمد الله قال هذا الذي أردت منك وأخرج الطبراني في الاوسط نحو هذا من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعا اهـ ما لخص من الاحاديث وحكى ابن التين عن الداودي ان أول ما استعمل الناس كيف أصبحت في زمن طاعون عمواس وتعقبه بأن العرب كانت تقوله قبل الاسلام وبأن المسلمين قالوه في هذه الاحاديث الكثيرة قال في الفتح والجواب حمل الاولية على ما وقع في الاسلام يعني من الاكتفاء به عن السلام لان الاسلام جاء بمشروعية السلام للتلاقيين ثم حدث السؤال عن الحال وقل من صار يجمع بينهما والسنة البداءة بالسلام وكان السبب فيه ما وقع من الطاعون فكانت الداعية متوفرة على سؤال الشخص من صديقه عن حاله فيه ثم كثر ذلك حتى اكتفوا به عن السلام ويمكن الفرق بين سؤال الشخص عن حاله وبين سؤاله عن حاله يحتمل الحدوث اهـ (وأما قيام الرجل من مجلسه ليجلس فيه آخر) فقد وردت في النهي عنه أحاديث منها ما أخرجه مسلم عن جابر لا يقيمن أحدكم أخاه يوم الجمعة ثم يخالف الى مقعده فيقعده فيه ولكن يقول افسحوا اهـ وأخرج الشيخان عن ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه نهى أن يقام الرجل من مجلسه ويجلس فيه آخر ولكن تفسحوا وتوسعوا وكان ابن عمر يكره أن يقوم الرجل من مجلسه ثم يجلس مكانه وأخرج البخاري في الادب المفرد موقوف ابن عمر بلفظ كان ابن عمر اذا قام له رجل من مجلسه لم يجلس فيه وكذا أخرجه مسلم من رواية سالم بن عبد الله عن ابيه وقوله ويجلس فيه آخر في رواية بفتح أوله وفي رواية بضم أوله على وزن يقام وورد ذلك عن ابن عمر مرفوعا أخرجه أبو داود من طريق

أبي الخصيب بفتح المعجمة ولسر المهملة آخره موحدة وزن عظيم واسمه زياد بن عبد الرحمن عن ابن عمر جاء رجل الي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقام له رجل من مجلسه فذهب ليجلس فنهاه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وله أيضا من طريق سعيد بن أبي الحسن جاء أبو بكرة فقام له رجل من مجلسه فإني أن يجلس فيه وقال ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن ذا وأخرجه الحاكم وصححه من هذا الوجه لكن لفظه مثل لفظ ابن عمر الذي في الصحيح فكأن أبا بكرة حل النبي على المعنى الأعم وقد قال البزار أنه لا يعرف له طريق الا هذه وفي سنده أبو عبد الله مولى أبي بردة بن أبي موسى وقيل مولي قريش وهو بصرى لا يعرف أنه قال ابن أبي جرة هذا اللفظ عام في المجالس ولكنه مخصوص بالمجالس المباحة أما علي العموم كالمساجد ومجالس الحكام والعلم وأما على الخصوص كمن يدعو قوما بأعيانهم الى منزله لوليمة ونحوها وأما المجالس التي ليس للشخص فيها ملك ولا اذن له فيها فإنه يقام ويخرج منها ثم هو في المجالس العامة وليس عاما في الناس بل هو خاص بغير المجانين ومن يحصل منه الاذى كآكل الثوم التي اذا دخل المسجد والسفيه اذا دخل مجلس العلم او الحكم قال والحكمة في هذا النهي منع استنقاص حق المسلم المقتضى للضغائن والحث على التواضع المقتضى للموادة وأيضا فالناس كلهم سواء في المباح فمن سبق الى شيء استحقه ومن استحق شيئا فأخدمه بغير حق فهو غصب والغصب حرام فعلى هذا قد يكون بعض ذلك على سبيل الكراهة وبعضه على سبيل التحريم فأما قوله تفسحوا وتوسعوا فمعنى الاول أن يتوسعوا فيما بينهم ومعنى الثاني أن ينضم بعضهم الي بعض حتي يفضل من الجمع مجلس للداخل اه (واختلف العلماء في معنى اذا قيل لكم تفسحوا في المجلس

فافسحوا) فقل أن ذلك خاص بمجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ابن بطل قال بعضهم هو مجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة عن مجاهد وقتادة ولفظ الطبري عن قتادة كانوا يتنافسون في مجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا رأوه مقبلا ضيقوا مجلسهم فأمروهم الله تعالى أن يوسع بعضهم لبعض ولا يلزم من كون الآية نزلت في ذلك الاختصاص واخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان بفتح المهمله والتحتانية الثقيلة قال زلت يوم الجمعة اقبل جماعة من المهاجرين والانصار من أهل بدر فلم يجدوا مكانا فاقام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ناسا من تاخر اسلامهم فاجلسهم في أماكنهم فشق ذلك عليهم وتكلم المنافقون في ذلك فانزل الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا قيل لكم تفسحوا في المجلس فافسحوا) وعن الحسن البصري المراد بذلك مجلس القتال قال ومعنى قوله انشروا انهضوا للقتال وذهب الجمهور الى أنها عامة في كل مجلس من مجالس الخير وقوله افسحوا يفسح الله لكم أي وسعوا وسع الله عليكم في الدنيا والآخرة اه قال ابن بطل اختلف في النهي فقل للادب والا فالذي يجب للعالم أن يليه أهل الفهم والنهي وقيل هو على ظاهره ولا يجوز لمن سبق الى مجلس مباح أن يقام منه واحتجوا بالحديث الذي أخرجه مسلم عن أبي هريرة رفعه اذا قام أحدكم من مجلسه ثم رجع اليه فهو أحق به اه قالوا فلما كان أحق به بعد رجوعه ثبت أنه حقه قبل أن يقوم ويتأكد ذلك بفعل ابن عمر المذكور فانه راوى الحديث وهو أعلم بالمراد منه وأجاب من حمله على الادب بان الموضع في الاصل ليس ملكه قبل الجلوس ولا بعد المفارقة فدل على أن المراد بالحقية في حالة الجلوس الاولوية فيكون من قام تاركاً له قد سقط حقه جملة ومن قام ليرجع يكون أولى وقد سئل مالك

عن حديث أبي هريرة فقال ما سمعت به وأنه لحسن إذا كانت أوبته قرية وإن بعدت فلا أرى ذلك ولكنه من محاسن الاخلاق وقال القرطبي في المفهم هذا الحديث يدل على صحة القول بوجوب اختصاص الجالس بموضعه الى أن يقوم منه وما احتج به من حمله على الادب لكونه ليس ملكا له لا قبل ولا بعد ليس بحجة لانا سلم أنه ليس ملكا له لكن يختص به الى أن يفرغ غرضه فصار كأنه ملك منفعتة فلا يزاحمه غيره عليه قال النووي قال أصحابنا هذا في حق من جلس في موضع من المسجد أو غيره لصلاة مثلا ثم فارقه ليعود اليه كإرادة وضوء مثلا أو لشغل يسير ثم يعود لا يطل اختصاصه به وله أن يقيم من خلفه وقعد فيه وعلى القاعد أن يطيعه واختلف هل يجب عليه على وجهين أحدهما الوجوب وقيل يستحب وهو مذهب مالك قال أصحابنا وانما يكون أحق به في تلك الصلاة دون غيرها قال ولا فرق بين أن يقوم منه ويترك له فيه سجادة ونحوها أم لا والله أعلم وقال عياض اختلف العلماء فيمن اعتاد موضعا من المسجد للتدريس والفتوى فحكي عن مالك أنه أحق به إذا عرف به قال والذي عليه الجمهور أن هذا استحسان وليس بحق واجب ولعله مراد مالك وكذا قالوا في مقاعد الباعة من الألفية والطرق التي هي غير متملكة قالوا من اعتاد الجلوس في شيء منها فهو أحق به حتى يتم غرضه قال وحكاها الماوردي عن مالك قطعاً للتنازع وقال القرطبي الذي عليه الجمهور أنه ليس بواجب وقال النووي استثنى أصحابنا من عموم قوله لا يقيمن أحدكم الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه من ألف من المسجد موضعا يفتي فيه أو يقرئ فيه قرآنا أو علما فله أن يقيم من سبقه الى القعود فيه وفي معناه من سبق الى موضع من الشوارع ومقاعد الاسواق للمعاملة قال النووي وأما ما نسب الى ابن عمر فهو ورع منه وليس قعوده فيه حراما

اذا كان ذلك برضى الذى قام لكنه تورع لاحتمال أن يكون الذى قام لاجله استحي منه فقام عن غير طيب قلبه فسد الباب ليسلم من هذا أو رأى أن الايثار بالقرب مكروه أو خلاف الاولى فكان يتمتع لاجل ذلك الايثار يرتكب ذلك أحد بسببه قال علماء اصحابنا وانما يحمى الايثار بحفظ النفس وأمور الدنيا اه هذا ملخص ما ذكره فتح البارى فى شان السلام وما يتعلق به وقد استوفيت الكلام عليه غاية الاستيفاء لمسيب الحاجة له فى هذا الزمان ولما فيه من الفوائد الجليلة ثم أرجع فاقول (وأما الاتيان) فقد ورد منسوبا الى الله تعالى فى الآيات والاحاديث أما الآيات فمنها قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة) وقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) وقوله تعالى (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) وقوله تعالى (وجاء ربك) ومن الاحاديث حديث الشيخين عن أنس واذا أتانى يمشى أتيته هرولة ومر مستوفي فى بحث المعية أول ابحاث الكتاب واستوفينا هناك ما قيل فى تاويل الاتيان والهرولة ومنها حديث الصحيحين أيضا المار فى بحث الصورة عن أبي سعيد فيأتيهم الجبار فى صورة غير الصورة التي رآه فيها أول مرة ويأتي ان شاء الله تعالى الكلام عليه أما الآية الاولى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله) الخ فقد قال فى روح المعاني من الناس من قدر فى أمثال هذه المشابهات محذوفا فقال الاسناد فى الآية مجازى والمراد يأتيهم أمر الله تعالى وبأسه أو حقيقي والمفعول محذوف أى يأتيهم الله تعالى بيأسه وحذف الماتى به للدلالة عليه بقوله سبحانه (ان الله عزيز حكيم) فان العزة والحكمة تدل على الانتقام بحق وهو البأس والعذاب وذكر الملائكة لانهم الواسطة فى اتيان أمره والاتون على الحقيقة ويكون ذكر الله تمهيدا لذكرهم كما فى قوله تعالى

(يخادعون الله والذين آمنوا) وخص الغمام بمحلية العذاب لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير قالوا ولذلك كانت الصاعقة من العذاب المستفطع لمحيشها من حيث يتوقع الغيث ومن ثمة اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله (وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) قال الفخر الرازي في بعض التأويلات بان المراد امر الله فقوله تعالى (يأتينهم الله) وجاء ربك اخبار عن حال القيمة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال (هل ينظرون الا ان تأتيتهم الملائكة او يأتى أمر ربك) فصار هذا الحكم مفسرا لذلك المتشابه لان هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض ويدل على هذا قوله تعالى بعد (وقضى الامر) ولا شك ان الالف واللام لليهود السابق ولا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام اشارة اليه وما ذلك الا الذى اضمرناه من ان قوله (يأتينهم أمر الله) ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا واضافه الى شيء فان كان ذلك محالا فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء في قوله تعالى (يحاربون الله) والمراد يحاربون أوليائه وقال (واسأل القرية) والمراد واسأل أهل القرية فكذا قوله (يأتينهم الله) يأتينهم أمر الله وقوله (وجاء ربك) وجاء أمر ربك وليس فيه الاحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك لانه تولى ذلك بنفسه اه ثم قال ووضح عندى من كل ما سلف انا ذكرنا ان قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) انما نزلت في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله (فان زلتم من بعد

ماجاء تكلم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم) يكون خطا بامع اليهود وحيث
 يكون قوله تعالى (هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة)
 اخبار آعن اليهود والمعنى لانهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
 والملائكة الا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (ان تؤمن لك حتى
 نرى الله جهرة) واذا كان هذا اخبار آعن حال اليهود لم يمنع اجراء الآية على
 ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على
 الله تعالى المجيء والذهاب وكانوا يقولون أنه تجلى لموسى عليه السلام على
 الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلاة والسلام
 وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام اخباراً آعن معتقد اليهود القائلين
 بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز والحاصل
 كما قال الفخر الرازي أن المعتبرين من العقلاء يجمعون على أنه تعالى منزّه
 عن الذهاب والمجيء ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الاصول ان
 كل ما يصح عليه الذهاب والمجيء لا ينفك عن الحركة والسكون وهما
 محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه
 المجيء والذهاب يجب أن يكون محدثاً مخلوقاً والله القديم يستحيل أن يكون
 كذلك (الثاني) ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود
 ومتناه فيكون محتصاً بمقدار معين مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على
 مقدار أزدي منه أو أنقص فاخصاصه بذلك القدر المعين لا بد وان يكون
 لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلاً لفاعل
 مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالله القديم الازلي يمتنع أن
 يكون كذلك (الثالث) انا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه الذهاب
 والمجيء أن يكون الها قديماً ازلياً فحيث لا يمكننا ان نحكم بنقي الالهية

عن الشمس والقمر وكان بعض الأذكياء يقول الشمس والقمر لا عيب يمنع من إلهيتهما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز الذهاب والمجيء على الله تعالى فلم لا يحكم بالاهية الشمس وما الذي أوجب عليه الحكم بوجود آخر يزعم أنه إله اه (الرابع) أن الله تعالى أخبر عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن في الهية الكواكب والشمس والقمر بقوله (لا أحب الآفلين) ولا معنى للأفول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله تعالى في تصديقه له عليه السلام وما قيل في محالية الأتيان على الله تعالى في هذه الآية يقال في غيرها من الآيات والاحاديث فبقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم) يفسره قوله (واتاهم العذاب) ويقال في العرف الظاهر اذا سمع بولاية جائر اتانا فلان بجوره وظلمه ولا شك ان هذا مجاز مشهور وقد قال ابن دقيق العيدان ما كان من المتشابه معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه بلا توقف كقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانهم وقال في روح المعاني عند هذه الآية أصل الا تيان المجيء بسهولة وهو مستحيل بظاهره في حقه تعالى ولذلك احتاج بعضهم الى تقدير مضاف أي أمر الله تعالى به روى ذلك عن قتادة وجعل ذلك في الكشف من قبيل آتي عليه الدهر بمعنى أهلكه وإفناه وحيثئذ لا حاجة الى تقدير المضاف ثم قال هو والفخر الرازي والكلام تمثيل يعني أن حالهم في تسويتهم المنصوبات والخليل ليمكروا به أرسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وإبطال الله تعالى إياها وجعلها سبباً لهلاكهم كحال قوم بنوا بنيانا وعمدته بالاساطين فأتى ذلك من قبل اساطينه بان ضعضعت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته ووجه التشبيه أن ما نعبوه

وخيوله سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البوار والفناء فالاساطين بمنزلة المنصوبات وانقلابها عليهم مهلكة كاتقلاب تلك الحيل على اصحابها والبيان ما كانوا زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتواطوا عليه من الرأى المدعم بالمكاييد ويشبه ذلك قولهم من حفر لآخيه جبا وقع فيه منكبا ويقرب من هذا ما قيل ان المراد احبط الله تعالى أعمالهم وكذلك قوله تعالى (فاتاكم الله من حيث لم يحتسبوا) معناه فاتتهم عذاب الله من حيث لم يحتسبوا أى لم يظنوا ولم يخطر لهم ببال وهذا المقدر دال عليه ما بعده من وقوله (قذف في قلوبهم الرعب الخ) وما ذكر من الكلام عند الآية الاولى كاف في بيان الاتيان لا يحتاج معه إلى زياده اه وفي فتح البارى عند قوله في الحديث السابق فيأتيهم الجبار في غير الصورة التي رأوه فيها أول مرة وأما نسبة الاتيان الى الله تعالى فقليل هو عبارة عن رؤيتهم اياه لان العادة ان كل من غاب عن غيره لا تمكنه رؤيته الا بالمجيء اليه فعبر عن الرؤية بالاتيان مجازا وقيل الاتيان فعل من أفعال الله تعالى يجب الايمان به مع تنزيهه تعالى عن سمات الحدوث وقيل فيه حذف تقديره ياتيهم بعض ملائكة الله ورجحه عياض قال ولعل هذا الملك جاءهم في صورة انكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك لانه مخلوق ومن أحسن ما يستدل به عندى على هذه الاسنادات المجازية ما نقله في فتح البارى عن ابن بطال في حديث ابن عباس في تفسير لا تحرك به لسانك قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة إلخ فانه قال في قوله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) إضافة الفعل الى الله تعالى والفاعل له من يأمره بفعله فان القارئ لكلامه تعالى على النبي صلى الله تعالى عليه

وسلم هو جبريل ففيه بيان لكل ما اشكل من كل ما ينسب الى الله تعالى مما لا يليق به فعله من المجيء والنزول ونحو ذلك اهـ هذا آخر الكلام على هذا البحث (البحث السابع في الفرح والضحك والعجب والاستهزاء والصوت) (اما الفرح) فقد جاء منسوبا الى الله تعالى فيما رواه الشيخان عن عبد الله ابن مسعود قال ان المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف ان يقع عليه وان الفاجر يرى ذنوبه كذباب مر على أنفه فقال به هكذا قال أبو شهاب بيده فوق أنفه ثم قال لله افرح بتوبة العبد وفي رواية عبده المؤمن من رجل نزل منزلا وبه مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتى اشتد عليه الحر والعطش أو ما شاء الله قال ارجع الى مكاني فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فاذا راحلته عنده زاد مسلم فاخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح اللهم أنت عبدى وأنا ربك اخطأ من شدة الفرح اهـ فاطلاق الفرح في حق الله تعالى مجاز عن رضاه ولا يجوز ان يعتقد في الله سبحانه وتعالى التأثر الذي يوجد في المخلوقين فان صفات الحق تعالى قديمة لا تحدث له صفة قال الخطابي معنى الحديث ان الله تعالى أرضى بالتوبة وأقبل لها والفرح الذي يتعارفه الناس بينهم غير جائز على الله تعالى وهو كقوله تعالى (كل حزب بما لديهم فرحون) أى راضون وقال ابن فورك الفرح في اللغة السرور ويطلق على البطر ومنه ان الله لا يحب الفرحين وعلى الرضى فان كل من يسر بشيء ويرضى به يقال في حقه فرح به قال ابن العربي كل صفة تقتضى التغير لا يجوز ان يوصف الله بحقيقتها فان ورد شيء من ذلك حمل على معنى يليق به وقد يعبر عن الشيء بسببه أو ثمرته الحاصلة عنه فان من فرح بشيء جاد لفاعله بما سال و بذل له ما طلب فعبر عن عطاء البارى وواسع

كرمه بالفرح وقال ابن أبي جمره كنى عن احسان الله للتائب وتجاوز عنه بالفرح لان عادة الملك اذا فرح بفعل احد ان يبالغ في الاحسان اليه وقال القرطبي في المفهم هذا مثل قصد به بيان سرعة قبول الله توبة عبده التائب وانه يقبل عليه بمغفرته ويعامله معاملة من يفرح بعمله ووجه هذا المثل ان العاصي حصل بسبب معصيته في قبضة الشيطان واسره وقد اشرف على الهلاك فاذا لطف الله به ووفقه للتوبة خرج من سوء تلك المعصية وتخلص من اسر الشيطان ومن المهلكة التي اشرف عليها فاقبل الله عليه بمغفرته وورحمته والا فالفرح الذي هو من صفات المخلوقين محال على الله تعالى لانه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفرك بغرض يستكمل به نقصانه ويسد به خلته أو يدفع به عن نفسه ضرراً أو نقصاً وكل ذلك محال على الله تعالى فانه الكامل بذاته الغني بوجوده الذي لا يلحقه نقص ولا قصور ولكن هذا الفرح له عندنا ثمرة وفائدة وهو الاقبال على الشيء المفروح به واحلاله المحل الاعلى وهذا هو الذي يصح في حقه تعالى فغير عن ثمرة الفرح بالفرح على طريقة العرب من تسمية الشيء باسم ما جاوره أو كان منه بسبب وهذا القانون جار في جميع ما أطلقه الله تعالى على صفة من الصفات التي لا تليق به وكذا ما ثبت بذلك عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اه الكلام على الحديث (قوله) ان المؤمن يرى ذنوبه النج قال ابن أبي جمره السبب في ذلك ان قلب المؤمن منور فاذا رأى من نفسه ما يخالف ما ينور به قلبه عظم الامر عليه والحكمة في التمثيل بالجبل ان غيره من المهلكات قد يحصل التسبب الى النجاة منه بخلاف الجبل اذا سقط على الشخص لا ينجو منه عادة وان قلب الفاجر مظلم فوقع الذنب خفيف عنده ولهذا تجد من يقع في المعصية اذا وعظ يقول هذا سهل والحاصل ان المؤمن يغلب عليه

الخوف لقوة ماعنده من الايمان فلا يأمن العقوبة بسببها وهذا شأن المؤمن انه دائم الخوف والمراقبة يستصغر عمله الصالح ويخشى من صغير عمله السيء وانما كان كذلك لانه علي يقين من الذنب وليس علي يقين من المغفرة والفاجر قليل المعرفة بالله فلذا قل خوفه وسهل عنده ذنبه فلا يعتقد انه يحصل له بسببه كبير ضرر والحكمة في تشبيه ذنوب الفاجر بالذباب كون الذباب اخف الطير واحقره وهو بما يعاين ويدفع باقل الاشياء وفي ذكر الاتق مبالغه في اعتقاده خفة الذنب عنده لان الذباب قل ما ينزل علي الأنف وانما يقصد غالبا العين وفي اشارته بيده تأكيد للخفة ايضا لانه بهذا القدر اليسير يدفع ضرره وفي الحديث ان قلة خوف المؤمن ذنوبه وخفتها عليه يدل علي فجوره وفيه ضرب المثل بما يمكن والارشاد الى الحض علي محاسبة النفس واعتبار العلامات الدالة علي بقاء نعمة الايمان وفيه ان الفجور امر قلبي كالايمان وفيه دليل لاهل السنة لانهم لا يكفرون بالذنوب ورد علي الخوارج وغيرهم من يكفر بالذنوب وقال ابن بطلان يؤخذ منه ان المؤمن ينبغي له ان يكون عظيم الخوف من الله تعالى من كل ذنب صغيرا كان أو كبيرا لان الله تعالى قد يعذب علي القليل فانه لا يسأل عما يفعل سبحانه وتعالى وقال عياض عند مامر من زيادة مسلم اللهم انت عبدى الخ فيه ان ما قاله الانسان في مثل هذا من الدهش والذهول لا يؤاخذ به وكذا حكايته عنه علي طريق علمي وفائدة شرعية لا على الهزل والمحاكات والعبث وفيه ضرب المثل بما يصل الي الافهام من الامور المحسوسة وتسمية المفازة التي ليس فيها ما يؤكل ولا يشرب مهلكة وفيه ان من ركن الي سوى الله تعالى يقطع به أحوج ما يكون اليه لان الرجل ما نام في القلاة وحده الا ركونا لما معه من الزاد فلما اعتمد علي ذلك خانه لولان الله لطف

به واعاد عليه ضالته قال بعضهم

ومن سره ان لا يرى ما يسوءه ه فلا يتخذ شيئاً يخاف له فقدا
وفيه ان فرح البشر وغمهم انما هو على ما جرى به اثر الحكمة من العوائد
ويؤخذ من ذلك ان حزن المذكور انما كان على ذهاب راحلته لخوف الموت
من اجل فقد زاده وفرحه بها انما كان من اجل وجدانه ما فقد بما تنسب
الحياة اليه في العادة وفيه بركة الاستسلام لامر الله تعالى لان المذكور لما ليس
من وجدان راحلته استسلم للموت فمن الله عليه برضا لته قال ابن أبي جمرة (وفيه
جواز سفر المرء وحده) لان الشارع لا يضرب المثل الا بما يجوز ويحمل حديث
النهي على الكراهة جمعاً بينهما ويظهر من هذا الحديث حكمة النبي قال في الفتح
والحصر مردود وهذه القصة تؤكد النهي اه (قلت) حديث النبي الذي اشار اليه هو
حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعاً الى ابي شيطان والراكيان
شيطانان والثلاثة ركب اخرجهم اصحاب السنن قال في الفتح وهو حديث حسن
الاسناد وصححه ابن خزيمة والحاكم واخرجه الحاكم من حديث ابى هريرة
وصححه قال قال الطبري هذا الزجر زجر ادب وارشاد لما يخشى علي الواحد
من الوحشة والوحدة وليس بحرام فالسائر وحده في فلاة وكذا البائت
في بيت وحده لا يأمن من الاستيحاش لاسيما اذا كان ذا فكرة رديئة
وقلب ضعيف والحق ان الناس يتباينون في ذلك فيحتمل ان يكون الزجر
عن ذلك وقع لحسم المادة فلا يتناول ما اذا وقعت الحاجة لذلك وقيل في
تفسير شيطان أى عاص وقيل في تفسيره أى سفره وحده يحمله عليه
الشيطان أو أشبه الشيطان في فعله وقيل انما كره ذلك لان الواحد لومات
في سفره ذلك لم يجد من يقوم عليه وكذلك الاثنان اذا ماتا أو احدهما
لم يجد من يعينه بخلاف الثلاثة ففي الغالب تؤمن تلك الحشية وأخرج

البخارى عن ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو يعلم الناس ما في الوحدة ما أعلم ما سار راكب بليل وحده وأخرج حديث جابر رضى الله تعالى عنه ندب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس يوم الخندق فأتدب الزبير الخ قال ابن المنير السير لمصلحة الحرب اخص من السفر والخبر ورد في السفر فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر منفردا للضرورة والمصلحة التي لا تنتظم الا بالانفراد كارسال الجاسوس والطليعة والكرامة لما عدى ذلك ويحتمل ان تكون حالة الجواز مقيدة بالحاجة عند الامن وحالة المنع مقيدة بالخوف حيث لا ضرورة اه هذا ما قيل في الفرح وحديثه (واما الضحك والعجب والاستهزاء) فقد جئن فيما اخرججه الشيخان عن أبي هريرة يضحك الله الى رجلين يقتل احدهما الآخر يدخلان الجنة يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل فيستشهداه وأخرجا ايضا عن ابن مسعود في حديث آخر من يدخل الجنة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال يقال له ادخل فان لك مثل الدنيا وعشرة امثالها فيقول اتسخر منى أو تضحك منى وانت الملك فلقد رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه وفي رواية فضحك ابن مسعود فقالوا ام تضحك فقال هكذا فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من ضحك رب العالمين حين قال الرجل اتستهزى منى قال لا استهزى منك ولكنى على ما أشاء قادر اه وفي حديث الحشر الطويل عندهما عن أبي هريرة في قصة هذا الرجل فيقول يا رب لا تجعلنى أشقى خلقك فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه اذن له بالدخول فيها واخرج البخارى عن أبي هريرة اتى رجل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله اصابني الجهد فارسل الى نساته فلم يجد عندهن شيئا الى

ان قال ثم غدا الرجل علي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لقد عجب الله عز وجل اوضحك من فلان وفلانة فانزل الله عز وجل ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة واخرجه مسلم بلفظ عجب بغير شك وعند ابن ابي الدنيا في حديث انس ضحك بغير شك واخرج البخاري ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل وأخرج النساء ان الله يعجب من رجلين يقتل احدهما الآخر الخ فاقول اعلم ان الضحك له معان ترجع الى معنى البيان والظهور وكل من ابدى عن أمر كان مستورا قيل قد ضحك يقال ضحكك الارض بالنبات اذا ظهر فيها وانفتحت عن زهره كما يقال بكى السماء قال الشاعر

كل يوم باقحوان جديد * تضحك الارض من بكاء السماء
وكذلك الضحك الذي يعتري البشر انما هو انفتاح الفم عن الاسنان وهذا محال على الله تعالى فوجب حمله على معنى ابدى الله تعالى كرمه وفضله قاله ابن الجوزي (وفي فتح الباري) عند حديث يضحك الله الى رجلين المار قال الخطابي الضحك الذي يعتري البشر عند ما يستخفهم الفرح أو الطرب غير جائز على الله تعالى وانما هذا مثل ضرب لهذا الصنيع الذي يحل محل الاعجاب عند البشر فاذا راوه اضحكهم ومعناه الاخبار عن رضى الله تعالى بفعل احدهما وقبوله للآخر ومجازاتها على صنيعها بالجنة مع اختلاف حالهما وقد تأول البخاري الضحك في موضع آخر على معنى الرحمة وهو قريب وتأويله على معنى الرضى أقرب والرحمة لازمة عليه فان الضحك يدل على الرضى والقبول قال والكرام يوصفون عند ما يسألهم السائل بالبشر وحسن اللقاء فيكون المعنى في قوله يضحك الله أى يحزل العطاء

فالضحك عبارة عما يظهر عنده من الجود والسخاء والبشر والقبول والاقبال قال الشاعر

غمر الرءاء اذا تبسم ضاحكا ه علقته لضحكته رقاب المال

قال وقد يكون معنى ذلك ان يعجب الله ملائكته ويضحكهم من صنعها وهذا يتخرج على المجاز ومثله في الكلام يكثر وقال ابن الجوزي أكثر السلف يمتنعون من تأويل مثل هذا ويمرونه كما جاء وينبغي ان يراعى في مثل هذا الامرار اعتقاد انه لا يشبه صفات الله تعالى صفات المخلوقين ومعنى الامرار عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنزيه ويدل على ان المراد بالضحك الاقبال بالرضى تعديته بالى تقول ضحك فلان الى فلان اذا توجه اليه طلق الوجه مظهرا للرضى عنه اه (قلت) استعمال الضحك للرضى والقبول في كلام العرب شائع ذائع قال كثير عزة

غمر الرءاء اذا تبسم ضاحكا ه علقته لضحكته رقاب المال

وفي فتح البارى عند قوله في الحديث المار أو تضحك منى وأنت الملك وتفسير الضحك بالرضى لا يتأتى هنا ولكن لما كانت عادة المستهزى ان يضحك من الذى استهزأ به ذكر معه اه (قلت) لم افهم معنى عدم تأتية بل هو متات غاية ويوضح ذلك الرواية الاخرى المارة فى شأن هذا الرجل بعينه فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه اذن له بالدخول فيها وهذا تأويله بالرضى فى غاية الوضوح وقال اليبضاوي عند هذا الحديث نسبة الضحك الى الله تعالى مجاز بمعنى الرضى وضحك النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على حقيقته وضحك ابن مسعود على سبيل التامى اه (واما العجب) فقال ابن الجوزي قال العلماء العجب انما يكون من شىء يدهم الانسان مما لا يعمله فيستعظمه وهو لا يليق بالخالق جل جلاله لكن معناه عظم قدر

ذلك الشيء عند الله تعالى لان المتعجب من الشيء يعظم قدره عنده وقال ابن الانباري ومعنى عجب ربك زادهما ايمانا واحسانا فعبر في هذا الحديث بالعجب عن ذلك وفي الفتح قال الخطابي اطلاق العجب على الله تعالى محال ومعناه الرضى فكأنه قال ان ذلك الصنيع أى صنيع بيت الانصار مع الضيف حل من الرضى عند الله تعالى حلول العجب عندكم قال وقد يكون المراد بالعجب هنا ان الله يعجب ملائكته من صنيعها لندور ما وقع منهما في العادة اه وقال ابن الجوزي ذكر الخلال في كتاب السنة حديثا موقوفا ضحك حتى بدت لهواته واضراصة قال وقال المروزي قلت لابي عبد الله ما تقول في هذا الحديث قال على تقدير صحة الحديث يحتمل أمرين (احدهما) ان يكون ذلك راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كأنه ضحك حين اخبر بضحك الرب جل جلاله حتى بدت لهواته واضراصة وهذا هو الصحيح لو ثبت الحديث (والثاني) ان يكون تجوزا عن كثرة الكرم وسعة الرضى كما تجوز بقوله ومن أتاني يمشى أتيته هرولة قال ابن الجوزي قال القاضي أبو يعلى يعنى المشبه لا يمتنع الاخذ بظاهر الاحاديث وامرارها على ظواهرها من غير تاويل قال واعجبا قد اثبت الله تعالى صفات باحاديث آحاد والفاظ لا تصح وقد اثبت الاضراس فما عنده من الاسلام خبر اه (قلت) قد مر لك قريبا ان الامرار معناه عدم العلم بالمراد مع اعتقاد التنزيه وهذا المشبه جعل الامرار هو اعتقاد الظاهر الذى هو غاية التشبيه والتجسيم لان ظاهر ما قيل هو اللهوات والاضراس قاتله الله ما ألحده (وأما نسبة السخرية وهى الاستهزاء الى الله تعالى) فقد قال في فتح البارى أنها وقعت في الحديث المار اتسخر منى علي سبيل المقابلة قال وان لم يذكره في الجانب الآخر لفظا لكنه لما ذكر انه عاهد مرارا وغدر

حل فعله محل المستهزى وظن ان في قول الله له ادخل الجنة وتردده اليها وظنه انها ملائي نوعا من السخرية به جزاء على فعله فسمي الجزاء على السخرية سخرية (ونقل عياض ان الف اتسخر مني الف النفي) كهي في قوله تعالى (اتهاكنا بما فعل السفهاء منا) على أحد أقوال قال وهو كلام متدل علم مكانه من ربه وبسطه له بالعطاء وجوز عياض ان الرجل قال ذلك وهو غير ضابط لما قال اذ وله عقله من السرور بما لم يخطر بباله ويؤيده انه قال في بعض طرقه عند مسلم لما خلاص من النار لقد اعطاني الله شيئا ما اعطاه احدا من الاولين والآخرين وقال القرطبي في المفهم اكثروا في تاويله وأشبه ما قيل فيه انه استخفه الفرح وأدهشه فقال ذلك وقيل قال ذلك لكونه خاف ان يجازي على ما كان منه في الدنيا من التساهل في الطاعات وارتكاب المعاصي كفعل الساخرين فكأنه قال اتجازيني على ما كان مني فهو كقوله (سخر الله منهم) وقوله (الله يستهزى بهم) أى ينزل بهم جزاء سخريتهم واستهزائهم اه يعنى ان الـآيتين وقع فيهما اطلاق السخرية والاستهزاء على الله تعالى على سبيل المشاكلة لوقوعه قبل فيهما في قوله (فيسخرون منهم سخر الله منهم) وقوله (انا نحن مستهزون الله يستهزى بهم) (وأما الصوت) فقد أخرج البخارى عن ابن مسعود اذا تكلم الله بالوحى سمع أهل السموات شيئا فاذا فرغ عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا انه الحق من ربكم ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهذا أخرجه البخارى معلقا ووصله البيهقي في الاسماء والصفات من طريق ابى معاوية وأخرجه احمد عن أبى معاوية قال فى الفتح وقد أخرج من طرق عديدة واغفل أبو الحسن بن الفضل فى الجزء الذى جمعه على أحاديث الصوت هذه الطرق كلها واقتصر على طريق البخارى فنقل كلام من تكلم فى أبى

معاوية واستند الى ان الجرح مقدم على التعديل وفيه نظر لانه ثقة مخرج حديثه في الصحيحين ولم ينفرد به وقد نقل ابن دقيق العيد عن ابن المفضل وكان شيخ والده انه كان يقول فيمن خرج له في الصحيحين هذا جاز القنطرة وقرر ابن دقيق العيد ذلك بان من اتفق الشيخان على التخريج لهم ثبتت عدالتهم بالاتفاق بطريق الاستلزام لاتفاق العلماء على تصحيح ما أخرجاه ومن لازمه عدالة رواته الى ان تبين العلة القادحة بان تكون مفسرة ولا تقبل التأويل اه وروي البخاري ايضا عن جابر بن عبد الله عن عبد الله بن انيس قال سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان اه وهذا أخرجه البخاري ايضا معلقا وأخرجه موصولا بتمامه في الادب المفرد وأخرجه احمد وأبو يعلى والطبراني وعند ابن مردويه لما نزل جبريل بالوحي فزع أهل السماء لانه خطاطه وسمعوا صوت الوحي كاشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا فيقولون يا جبريل بم امرت الحديث وأخرج البخاري عن أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا قضى الله الامر في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة علي صفوان ينفذهم ذلك فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اه قال في الفتح قوله في الحديث فيناديهم بصوت حمله بعض الاثمة على مجاز الحذف أى يامر من يتادى واستبعده بعض من اثبت الصوت بان في قوله يسمعه من بعد اشارة الى انه ليس من المخلوقات لانه لم يعهد مثل هذا فيهم وبان الملائكة اذا سمعوه صعقوا واذا سمع بعضهم بعضا لم يصعقوا قال فعلى هذا فصورته صفة من صفات ذاته لا تشبه صوت غيره اذ ليس يوجد شيء من صفاته من صفات المخلوقين

وقال غيره معنى يناديهم يقول وقوله بصوت أى مخلوق غير قائم بذاته والحكمة فى كونه غارقا لعادة الاصوات المخلوقة المعتادة التى يظهر التفاوت فى سماعها بين البعيد والقريب هى ان يعلم ان المسموع كلام الله كما ان موسى لما كلمه الله كان يسمعه من جميع الجهات وقال البيهقى الكلام ما ينطق به المتكلم وهو مستقر فى نفسه كما جاء فى حديث عمر فى قصة السقيفة المذكورة فى كتاب الحدود حين قال فيه وكنت زورت فى نفسى مقالة وفى رواية هيات فى نفسى كلاما قال فسماه كلاما قبل التكلم به قال فان كان المتكلم ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف واصوات وان كان غير ذى مخارج فهو بخلاف ذلك والبارى عز وجل ليس بذى مخارج فلا يكون كلامه بحروف واصوات فاذا فهمه السامع تلاه بحروف واصوات ثم ذكر حديث جابر عن عبد الله بن انيس وقال اختلف الحفاظ فى الاجتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت فى حديث صحيح عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم غير حديثه قال فان كان ثابتا فانه يرجع الى غيره كما فى حديث ابن مسعود وحديث ابى هريرة فكون الملائكة يسمعون صوتا عند حصول الوحي يحتمل ان يكون الصوت للسماء أو للملك الآتى بالوحي أو لاجنحة الملائكة واذا احتمل ذلك لم يكن نصا فى المسألة و اشار فى موضع آخر الى ان الراوى اراد فينادى نداء فعبر عنه بقوله بصوت هذا حاصل كلام من ينطق الصوت من الأئمة ويلزم منه ان الله لم يسمع احدا من ملائكته ورسله كلامه بل الهمهم اياه وحاصل الاحتجاج للنبي الرجوع الى القياس على اصوات المخلوقين لانها التى عهد انها ذات مخارج ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير اتصال اشعة كما يأتى ان شاء الله تعالى سلمنا لكن نمنع القياس

المذكور وصفات الخالق لا تقاس على صفات المخلوق وإذا ثبت ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض وإما التاويل اه هذا ما قال وأخرج البخارى ايضا عن أبي سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله يا آدم فيقول ليك وسعديك فينادى بصوت ان الله يامرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال وما بعث النار الخ الحديث الطويل وقع ينادى في رواية الجمهور مضبوطا بكسر الدال وفي رواية بفتحها مبني للمجهول ولا محذور في رواية الجمهور فان قرينة ان الله يامرك تدل ظاهرا على ان المنادى ملك يأمره الله بان ينادى بذلك واختلف أهل الكلام في ان كلام الله تعالى هل هو بحرف وصوت أم لا فقالت المعتزلة لا يكون الكلام الا بحرف وصوت والكلام المنسوب الى الله تعالى قائم بالشجرة وقالت الاشاعرة كلام الله ليس بحرف ولا صوت وأثبتت الكلام النفسى وحقيقته معنى قائم بالنفس وان اختلفت عنه العبارة كالعربية والعجمية واختلفا لا يدل على اختلاف المعبر عنه والكلام النفسى هو ذلك المعبر عنه وأثبتت الحنابلة ان الله متكلم بحرف وصوت أما الحروف فللتصريح بها في ظاهر القرآن وأما الصوت فمن منع قال ان الصوت هو الهواء المنقطع المسموع من الخنجرة وأجاب من اثبته بان الصوت الموصوف بذلك هو المعهود من الآدميين كالسمع والبصر وصفات الرب بخلاف ذلك فلا يلزم المحذور المذكور مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه وانه يجوز ان يكون من غير الخنجرة فلا يلزم التشبيه وقد قال عبد الله بن احمد بن حنبل في كتاب السنة سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت فقال لى أبى بل تكلم بصوت هذه الاحاديث تروى كما جاءت وذكر حديث ابن مسعود

وغيره واستدل البخارى في كتاب خلق افعال العباد على ان الله يتكلم كيف شاء وان اصوات العباد مؤلفة حرفا بحرف فيها التطريب بالهمز والترجيع بحديث ام سلمة بن يعلى بن مملك بفتح الميم واللام بينهما ميم ساكنة انه سأل ام سلمة عن قراءة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وصلاته فذكرت الحديث وفيه ونعتت قراءته حرفا حرفا وهذا أخرجه أبو داود والترمذى وغيرهما اه هذا ما قيل في الصوت (وتحرير ما قيل في الكلام وملخصه) هو ما ذكره في الفتح متفرقا وما ذكره غيره وهأنا اجمعه والخصه قال قال البيهقى في كتاب الاعتقاد القرآن كلام الله وكلام الله صفة من صفات ذاته وليس شيء من صفات ذاته مخلوقا ولا محدثا ولا حادثا قال الله تعالى (انما قولنا لشيء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون) فلو كان مخلوقا لكان مخلوقا بكن ويستحيل ان يكون قول الله لشيء يقول لانه يوجب قولنا ثانيا وثالثا فيتسلسل وهو فاسد وقال الله تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الانسان) فخص القرآن بالتعليم لانه كلامه وصفته وخص الانسان بالخلق لانه خلقه ومصنوعه ولولا ذلك لقال خلق القرآن والانسان وقال الله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم قائما بغيره وقال تعالى (وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا) الاية فلو كان لا يوجد الا مخلوقا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط الوجوه المذكورة في الاية معنى لاستواء جميع الخلق في سماعه من غير الله واستدل البخارى على ان قول الله تعالى قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجودا ولا يزال كلامه لا يشبه المخلوقين بقوله تعالى (حتى اذا فرغ عن قولهم قالوا ماذا قال ربكم) الاية اذ فيها انهم اذا ذهب عنهم الفرع قالوا لمن فوقهم ماذا قال ربكم

فدل ذلك على انهم سمعوا قولاً لم يفهموا معناه من أجل فزعهم فقالوا
 ماذا قال ولم يقولوا ماذا خلق وكذا اجابهم من فوقهم من الملائكة بقولهم
 قالوا الحق والحق احد صفى الذات التي لا يجوز عليها غيره لانه لا يجوز
 على كلامه الباطل فلو كان خلقاً أو فعلاً لقالوا خلق خلقاً انساناً أو غيره فلما
 وصفوه بما يوصف به الكلام لم يجوز ان يكون القول بمعنى التكوين
 وذهبت المعتزلة النافية لكلام الله القائلون انه لا يعقل كلام الا باعضاء
 ولسان والبارى منزّه عن ذلك الى انه كناية عن الفعل والتكوين ورد
 البخاري عليهم بما ذكر وقال المريسي منهم في قوله تعالى (انما قولنا لشيء
 اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) هو كقول العرب قالت السماء فامطرت
 وقال الجدار هكذا اذا مال فمعنى قوله (اذا اردناه) اذا كونه وتعبه
 أبو عبيد القاسم بن سلام بانه اغلوطة لان القائل اذا قال قالت السماء
 لم يكن كلاماً صحيحاً حتى يقول فامطرت بخلاف من يقول قال الانسان
 فانه يفهم منه انه قال كلاماً فلولاً قوله فامطرت لكان الكلام باطلاً لان
 السماء لا قول لها فبان بما ذكر بطلان قول الجهمية انه مخلوق في غير
 الله ويلزمهم في قولهم ان الله خلق كلاماً في شجرة كلم به موسى ان يكون
 من سمع كلام الله من ملك او نبي افضل في سماع الكلام من موسى ويلزمهم ان
 تكون الشجرة هي المتكلمة بما ذكر الله انه كلم به موسى وهو كقوله (اني انا
 الله لا اله الا انا فاعبدني) وقد انكر الله تعالى قول المشركين ان هذا الاقول
 البشر ولا يعترض بقوله تعالى (انه لقول رسول كريم) لان معناه
 قول تلقاه عن رسول كريم كقوله تعالى (فاجره حتي يسمع كلام الله)
 ولا بقوله (انا جعلناه قرآناً عربياً) لان معناه سميناه قرآناً وهو كقوله (وتجعلون
 رزقكم انكم تكذبون) وقوله (ويجعلون لله ما يكرهون) وقوله (ما يأتهم

من ذكر من ربهم محدث) فالمراد ان تنزيله الينا هو المحدث لا الذكر نفسه وبهذا احتج الامام احمد ثم ساق البيهقي حديث نيار بكسر النون وتخفيف التحتانية ابن مكرم ان ابا بكر قرأ عليهم سورة الروم فقالوا هذا كلامك أو كلام صاحبك قال ليس كلامي ولا كلام صاحبي ولكنه كلام الله وأصل هذا الحديث أخرجه الترمذي مصححا وعن علي بن أبي طالب ما حكمت مخلوقا ما حكمت الا القرآن ومن طريق سفيان بن عيينة سمعت عمرو بن دينار وغيره من مشيختنا يقولون القرآن كلام الله ليس بمخلوق وقال ابن حزم في الملل والنحل اجمع أهل الاسلام على ان الله تعالى كلم موسى وعلى ان القرآن كلام الله وكذا غيره من الكتب المنزلة والصحف ثم اختلفوا فقالت الاشعرية كلام الله صفة ذات لم يزل وليس بمخلوق وهو غير علم الله وليس لله الا كلام واحد وقال احمد ومن تبعه كلام الله هو علمه لم يزل وليس بمخلوق واحتج لاحد بان الدلائل القاطعة قامت على ان الله لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه فلما كان كلاما غير ناو كان مخلوقا وجب ان يكون كلامه سبحانه وتعالى ليس غيره وليس مخلوقا وأطال في الرد على المخالفين لذلك هكذا قال ابن حزم من ان الامام احمد جاعلا الكلام هو العلم وهذا مخالف لما مر من نقل ابنه عنه انه قال ان الله تعالى تكلم بصوت ولما يأتي عن الحنابلة من كونهم جاعلين كلام الله بحروف واصوات وقال غير ابن حزم اختلفوا فقالت الجهمية والمعتزلة وبعض الزيدية والامامية وبعض الخوارج كلام الله مخلوق خلقه بمشيئته وقدرته في بعض الاجسام كالشجرة حين كلم موسى وحقيقة قولهم ان الله لا يتكلم وان نسب اليه ذلك فبطريق المجاز وقالت المعتزلة يتكلم حقيقة لكن يخلق ذلك الكلام في غيره وقالت الكلاية الكلام صفة واحدة قديمة العين لازمة لذات الله كالحياة وانه لا يتكلم بمشيئته وقدرته وتكليمته

لمن كلمه انما هو خلق ادراك له يسمع به الكلام ونداؤه لموسى لم يزل لكنه اسمعه ذلك النداء حين ناجاه ويحكى عن أبي منصور الماتريدي من الحنفية نحوه لكن قال خلق صوتا حين ناداه فاسمعه كلامه وزعم بعضهم ان هذا هو مراد السلف الذين قالوا ان القرآن ليس بمخلوق واخذ بقول ابن كلاب القابسي والاشعري واتباعهما وقالوا اذا كان الكلام قديما لعينه لازما لذات الرب وثبت انه ليس بمخلوق فالحروف ليست قديمة لانها متعاقبة وما كان مسبوqa بغيره لم يكن قديما والكلام القديم معنى قائم لا يتعدد ولا يتجزأ بل هو معنى واحد ان عبر عنه بالعربية فهو قرآن أو بالعبرانية فهو توراة مثلا وذهب بعض الحنابلة وغيرهم الى ان القرآن العربي كلام الله وكذا التوراة وان الله لم يزل متكلمًا اذا شاء وانه تكلم بحروف القرآن واسمع من شاء من الملائكة والانبياء صوته وقالوا ان هذه الحروف والاصوات قديمة العين لازمة الذات ليست متعاقبة بل لم تزل قائمة بذاته مقترنة لاتسبq والتعاقب انما يكون في حق المخلوق بخلاف الخالق وذهب اكثر هؤلاء الى ان الاصوات والحروف هي المسموعة من القارئ وأبى ذلك كثير منهم فقالوا ليست هي المسموعة من القارئ وذهب بعضهم الى انه متكلم بالقرآن العربي بمشيئته وقدرته بالحروف والاصوات القائمة بذاته وهو غير مخلوق لكنه في الازل لم يتكلم لامتناع وجود الحادث في الازل فكلامه حادث لا يحدث وذهبت الكرامية الى انه حاث في ذاته ومحدث وذكر الفخر الرازي في المطالب العالية ان قول من قال انه تعالى متكلم بكلام يقوم بذاته وبمشيئته واختياره هو اصح الاقوال نقلا وعقلا والمنقول عن السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق فيه والاقتصار على القول بان القرآن كلام الله وانه غير مخلوق ثم ان العلماء

تكلّموا على الفرق بين التلاوة والتملّو واطنبوا في ذلك وأتى البخارى في صحيحه بآيات واحاديث رادابها على من لم يفرق بين التلاوة والتملّو (وهذه المسألة هي المشهورة بمسألة اللفظ) ويقال لاصحابها اللفظية واشتد انكار الامام احمد ومن تبعه على من قال لفظي بالقرآن مخلوق ويقال ان اول من قاله الحسين بن علي الكرايسى أحد اصحاب الامام الشافعي الناقلين لكتابه القديم فلما بلغ ذلك احمد بدعه وهجره ثم قال بذلك داود ابن علي الاصباني رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحاق ابن راهويه وبلغ ذلك احمد ولما قدم بغداد لم يأذنه في الدخول عليه وقال تقى الدين السبكي ينبغي ان يحمل كلام احمد في تبديعه لمن قال هذا القول على أنه اراد أن الخوض في هذه المسألة بدعة اذ لم يخض فيها المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم ولا اصحابه رضى الله تعالى عنهم ولم يرد أن الاصوات والحروف غير مخلوقة لانه يتحاشى عن هذا وجمع ابن ابي حاتم اسماء من اطلق على اللفظية انهم جهمية فبلغوا عددا كثيرا من الائمة والذي يتحصل من كلام المحققين منهم انهم ارادوا حسم المادة صونا للقرآن ان يوصف بكونه مخلوقا واذا حقق الامر عليهم لم يفصح أحد منهم بان حركة لسانه اذا قرأ قديمة وقال البيهقي في كتاب الاسماء والصفات مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة ان القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته وأما التلاوة فهم على طريقتين منهم من فرق بين التلاوة والتملّو ومنهم من أحب ترك القول فيه وأما ما نقل عن احمد بن حنبل انه سوى بينهما فانما اراد حسم المادة لثلا يتذرع أحد الى القول بخلق القرآن ثم أسند من طريقتين الى أحمد انه انكر على من نقل عنه انه قال لفظي بالقرآن غير مخلوق وعلي من قال لفظي بالقرآن مخلوق وقال القرآن كيف تصرف

غير مخلوق فاخذ بظاهر هذا الثاني من لم يفهم مراده وهو مبين في الاول وكذا نقل عن محمد بن اسلم الطوسي انه قال الصوت من المصوت كلام الله وهي عبارة رديئة لم يرد ظاهرها وانما اراد نفي كون المتلو مخلوقا ووقع نحو ذلك لمحمد بن خزيمة امام الائمة ثم رجع وقد املى تليذه ابو بكر الصبغى أحد الائمة اعتقاده بحضرة فقال ابن خزيمة اعتقاده كذا وفيما املى لم يزل الله متكلا ولا مثل لكلامه لأنه نفي المثل عن صفاته كما نفي المثل عن ذاته ونفي النفاذ عن كلامه كما نفي الهلاك عن نفسه فقال (لنفذ البحر قبل ان تنفذ كلمات ربى) وقال (كل شيء هالك الا وجهه) فاستصوب ذلك ابن خزيمة ورضيه وقال غيره ظن بعضهم أن البخارى خالف أحمد وليس كذلك بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافا معنويا لكن العالم من شأنه اذا ابتلى في رد بدعة يكون أكثر كلامه في ردها دون ما يقابلها فلما ابتلى أحمد بمن يقول القرآن مخلوق كان أكثر كلامه في الرد عليهم حتى بالغ فانكر على من يتوقف ولا يقول مخلوق ولا غير مخلوق وعلى من قال لفظى بالقرآن مخلوق لثلاثا يتدرع بذلك من يقول القرآن بلفظى مخلوق مع أن الفرق بينهما لا يخفى عليه ولكنه قد يخفى على البعض واما البخارى فابتلى بمن يقول اصوات العباد غير مخلوقة حتى بالغ بعضهم فقال والمداد والورق بعد الكتابة فكان أكثر كلامه في الرد عليهم وبالغ في الاستدلال بان افعال العباد مخلوقة بالآيات والاحايث واطنب في ذلك حتى نسب الى انه من اللفظية مع ان قول من قال ان الذى يسمع من القارىء هو الصوت القديم لا يعرف عن السلف ولا قاله احمد ولا ائمة اصحابه وانما سبب نسبة احمد لذلك قوله من قال لفظى بالقرآن مخلوق جهمى فظنوا انه سوى بين اللفظ والصوت ولم ينقل عن احمد في الصوت ما نقل عنه في اللفظ بل

صرح في مواضع بان الصوت المسموع من القارىء هو صوت القارىء ويؤيده حديث زينوا القرآن بأصواتكم والفرق بينهما ان اللفظ يضاف الى المتكلم به ابتداء فيقال عن من روى الحديث بلفظه هذا لفظه ولمن رواه بغير لفظه هذا معناه ولفظه كذا ولا يقال فى شيء من ذلك هذا صوت القارىء كلام الله لفظه ومعناه ليس هو كلام غيره وأما قوله تعالى (انه لقول رسول كريم) واختلف هل المراد جبريل أو الرسول عليهما الصلاة والسلام فالمراد به التبليغ لان جبريل مبلغ عن الله تعالى الى رسوله والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم مبلغ للناس ولم ينقل عن احمد قط ان فعل العبد قديم ولا صوته وانما انكر اطلاق اللفظ وصرح البخارى بان اصوات العباد مخلوقة وان احمد لا يخالف ذلك فقال فى خلق افعال العباد ما يدعونه عن احمد ليس الكثير منه بالبين ولكنهم لم يفهموا مراده ومذهبه والمعروف عن احمد واهل العلم ان كلام الله تعالى غير مخلوق وما سواه مخلوق لكنهم كرهوا التنقيب عن الاشياء الغامضة وتجنبوا الخوض فيها والتنازع الا ما بينه الرسول عليه الصلاة والسلام ثم نقل عن بعض أهل عصره انه قال القرآن بالفاظنا والفاظنا بالقرآن شيء واحد فالتلاوة هي المتلو والقراءة هي المقرو قال فقيل له ان التلاوة هي فعل التالى فقال ظننتهما صدرين قال فقيل له ارسل الى من كتب عنك ما قلت فاسترده فقال كيف وقدمضى وقال ابن المنير عند قول البخارى باب قول الله تعالى (وأسرؤا قلوبكم وأجروا به) الخ اشار البخارى بالترجمة الى ان تلاوة الخلق تتصف بالسر والجهر ويستلزم ان تكون مخلوقة وقد قال البخارى فى كتاب خلق افعال العباد بعد ان ذكر عدة احاديث دالة على ذلك فبين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان اصوات الخلق وقراءتهم ودراساتهم وتعليمهم والستهم

مختلفة بعضها احسن وأزين وأحلي وأصوت وأرتل والحن وأعلي وأخفض
وأغض وأخشع وأجهر وأخفى وأمد وأقصر والين من بعض اه وقال
ابن المنير بعد هذا ايضا دلت احاديث الباب على ان القراءة فعل القارىء
وانها تسمى تغنيا وهذا هو الحق اعتقادا لا اطلاقا حذرا من الابهام وفرارا
من الابتداع بمخالفة السلف في الاطلاق وقد ثبت عن البخارى انه قال
من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان
افعال العباد مخلوقة اه وقال اللقاني لا يجوز ان يقال القرآن مخلوق لما فيه
من ايهام خلق المعنى القائم بالذات الا في مقام التعليم والبيان فيجوز
ان يقال ان المؤلف من الاصوات والحروف مخلوق وذكر السعد عن
المشايخ انه ينبغي ان يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق لثلاث يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم
كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عنادا وقد كان السلف يمنعون ان يقال
القرآن مخلوق ولو أريد به اللفظ المثل للاعجاز دفعا لابهام خلق المعنى
القائم بالذات العلية وقد سأل رجل الامام مالكا رضى الله تعالى عنه عن
من يقول القرآن مخلوق فامر بقتله فقال السائل انما حكيته عن غيري
فقال انما سمعناه منك وهذا زجر وتغليظ بدليل انه لم ينفذ قتله وقد ذكر
الله الانسان في ثمانية وعشرين موضعا من كتابه وقال انه مخلوق وذكر
القرآن في اربعة وخمسين موضعا ولم يقل انه مخلوق ولما جمع بينهما في الذكر
نبه على ذلك فقال (الرحمن علم القرآن خلق الانسان) ثم اعلم ان كلام
الله تعالى كما يطلق على النفسى الازلى القائم بذاته تعالى يطلق ايضا على
العبارات الدالة عليه المسموعة لنا كالتوراة والانجيل ومنه (فاجره حتي
يسمع كلام الله) ويطلق ايضا على نقوش الكتابة الدالة عليه كقول

عائشة ما بين دقتي المصحف كلام الله وعلى المحفوظ في الصدور من الالفاظ المتخيلة كما يقال حفظت كلام الله ومنه قوله تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم) ويطلق القرآن بالاعتبارات الاربعة كما يأتي تفصيله والقديم من ذلك انما هو المعنى القائم بالذات العلية ومحصل ما نقل عن أهل الكلام في هذه المسألة ستة أقوال (الاول) قول الاشعرية ان القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء باللسنة الخ مامر وقولهم أنه منزّه عن الحروف والاصوات فمرادهم الكلام النفسى القائم بالذات المقدسة فهو من الصفات الموجودة القديمة وأما الحروف فان كانت حركات ادوات كاللسان والشفتين فهى عراض وان كانت كتابة فهى اجسام وقيام الاعراض والاجسام بذات الله تعالى محال ويلزم من أثبت ذلك أن يقول بخلق القرآن وهو يأبى ذلك ويفر منه فالجاء ذلك بعضهم الى ادعاء قدم الحروف كما يأتى عن السالمية ومنهم من التزم قيام ذلك بذاته كالحشوية وانكرامية فعندنا معاشرا الاشاعرة كلام الله تعالى صفة قائمة بذاته تعالى ليست من جنس الحروف والاصوات منافية للسكوت والافاقه قاله ابن كير ان أخذنا من العقائد النسفية قال وفى قوله صفة رد على المعتزلة القائلين بانه متكلم بكلام ليس صفة له ويأتى ان شاء الله تعالى تقرير مذهبهم وبطلانه وفى قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك فهو قديم وهو جهل أو عناد اذ الضرورة قاضية بأن الحروف والاصوات حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض يمتنع التكلم بحرف منها دون انقضاء ما قبله (قلت) وهذا الاعتراض والرد انما يتوجه على الحنابلة لو كانوا قائلين بان الحروف فى حقه تعالى

متعاقبة وهم يقولون انها في حقه تعالى مقترنة لا متعاقبة كما مر عنهم وكما
يأتى وقالوا ان التعاقب انما هو في حق المخلوق لا في حق الخالق ثم قال وفيه
ايضا رد على الحشوية القائلين أن كلامه حروف واصوات حادثة والتزموا
حلول الحوادث في الذات العلية واذا كان كلامه تعالى بغير حرف
ولا صوت ولا اعراب ولا لحن ولا تقديم فيه ولا تاخير فهو معنى نفسى
ومثله ثابت في الشاهد فان كل من يامر وينهى ويخبر يحدد من نفسه معنى
ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العلم لان الانسان
تقد يخبر بها لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بها لا يريد
كمن أمر عبده قصد ا الى اظهار عصيانه والى الكلام النفسى أشار الا حط
حيث قال

ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر زورت في نفسى كلاما كما مرو كثيرا ما تقول لصاحبك ان في
نفسى كلاما اريد أن أذكره لك (وقوله) منافية للسكوت والآفة السكوت ترك
التكلم مع القدرة عليه والآفة عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في
الحرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل السكوت
والحرس والضعف انما تنافى الكلام اللفظي لا النفسى والذى هو صفة
قديمة هو النفسى قلنا المراد بالسكوت والافات النفسان بان لا يريد في نفسه
التكلم أو لا يقدر عليه فالكلام لفظى ونفسى وضده كذلك فان قيل
الكلام النفسى القديم الذى هو صفة الله تعالى هل يجوز ان يسمع قيل
ذهب الاشعرى رحمه الله تعالى الى جواز ذلك وقال انه المسموع لموسى
عليه الصلاة والسلام قال كما عقل رؤية ما ليس جسما ولا لونا فليعقل سماع
ما ليس صوتا والى هذا ذهب صاحب الرسالة ابن ابي زيد حيث قال كلم

الله موسى بكلامه الذى هو صفة ذاته لا خلق من خلقه واختار هذا المذهب الغزالي وعليه مشى السنوسى فى شرح الكبرى حيث قال ليس معنى (كلم الله موسى تكليما) أنه ابتداء الكلام له بعد ان كان ساكتا ولا أنه انقطع كلامه بعد ما كلمه تعالى الله عن ذلك وانما معناه انه تعالى بفضل رفع المانع عن موسى وخلق له سمعا وقواه حتى ادرك به كلامه القديم ثم منعه وردة الى ما كان عليه قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لاهل الجنة ايضا ومنع الاستاذ أبو اسحاق الاسفرائينى سماع ما ليس بصوت واختاره أبو منصور الماتريدى وقواه ابن الهمام فى المسامرة فعند هؤلاء سمع سيدنا موسى عليه السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسى القديم وقد روى أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة على خلاف العادة قال فى شرح الصغرى وقد روى أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسد اذنيه بعد رجوعه من المناجاة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه ووحشة حقيقته بالنسبة الى كلام الله تعالى العديم المثال حتى تطول المدة وينسيه الله لذة ذلك السماع وقال عبد الرحمن بن معاوية انما كلم الله تعالى موسى بقدر ما يطيق فغشيه النور فمكث اربعين يوما لا يراه احد الا مات من نور رب العالمين وكان يلبس على وجهه برقا خشية ان يموت من يراه فقالت امرأته امتعنى بنظرة منك فرفع البرقع فاصابها مثل شعاع الشمس فوضعت يدها على وجهها وخرت لله ساجدة وقال وهب بن منبه ما قرب موسى امرأة منذ كلم ربه وقال عروة بن رويم قالت امرأة موسى فاني ايم منك منذ اربعين سنة فان قلت هل سماع الكلام القديم الازلى فى الدنيا بلا واسطة مختص بموسى فالجواب لا وان اختص بالكليم لان وجه التسمية لا يجب اطراده فقد شاركه المصطفى ليلة الاسراء كما اقتصر

عليه العراقي في الفية السيراد قال

ثم دنا حتى راي الاله ه بعينه مخاطبا شفاهما

بفتح طاء مخاطبا كما ان الصحيح ان موسى عليه السلام لم تقع له رؤية
وانها خاصة بالمصطفى عليه الصلاة والسلام ليلة الاسراء علي ما عليه ابن
عباس وكثير من الصحابة خلافا لعائشة ومن معها في منعها وقوعها وعلي
ما لابن عباس مشي في المراصد اذ قال

ثم الذي قد صححوا في الرؤية ه ان ربنا اختص بها نبيه

واما ما روى ان السبعين الذين اختارهم موسى سمعوا كلام الله وشهدوا
بذلك فلا يلزم منه ان الله كلمهم وان سمعوا كلامه لان الانسان قد يسمع
كلام من لا يكلمه قاله الفاكهاني اه (القول الثاني) قول المعتزلة ومن
وافقهم كالجهمية وبعض الزيدية والامامية وبعض الخوارج فقد قالوا ان
الله تعالى متكلم بكلام ليس صفة له وانما اوجد الحروف والاصوات
في محالها أو اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف
بينهم وانكروا الكلام النفسي وقالوا ان معنى كلم الله موسى انه خلق
في شجرة اصواتا وحروفا سمع منها ما أراد الله ان يوصله اليه وما قالوه
ظاهر الفساد فان لم يقم به ماخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة
وصفه بالمشتق كالمستكلم وان اوجد ذلك الماخذ في غيره فان المتحرك من
قامت به الحركة لا من اوجدها والله تعالى لا يوصف بالاعراض المخلوقة
له كالسواد والبياض تعالى عن ذلك وقد مر الرد عليهم فيما قالوه من ان
الله خلق الكلام في الشجرة بانه يلزم على كلامهم ان يكون من سمع
كلام الله من ملك أو نبي أفضل في سماع الكلام من موسى وان تكون
الشجرة هي المتكلمة بما ذكر الله انه كلم به موسى وهو (انني انا الله لا اله الا

أنا فاعبدني) وقد قال الله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) قال الأئمة هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة قال النحاس أجمع النحويون على أن الفعل إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازاً فإذا قال تكليماً وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة التي تعقل وأجاب بعضهم بأنه كلام على الحقيقة ولكن محل الخلاف هل سمعه موسى من الله حقيقة أو من الشجرة فالتأكيد رفع المجاز عن كونه غير كلام أما المتكلم به فمسكوت عنه ورد بأنه لا بد من مراعاة المتحدث عنه فهو لرفع المجاز عن النسبة لأنه قد نسب الكلام فيها إلى الله تعالى فهو المتكلم حقيقة ويؤكد قوله في سورة الاعراف (إني اصطفتك على الناس برسالتى وبكلامى) وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم على أن كلم هنا من الكلام ونقل في الكشف عن بدع بعض التفسير أنه من الكلم بمعنى الجرح وهو مردود بالإجماع المذكور اهـ (قلت) وأى معنى لكونه من الكلم أي يمكن أن يفسر بأن الله جرح موسى جرحاً فينقل من الأكرام إلى الأذى فهذا كلام لا يصدر من ذى عقل اهـ واحتج القائلون بمخلوقية القرآن بآيتين الأولى قوله تعالى (انا جعلناه قرآناً عربياً) قالوا هي حجة في أن القرآن مخلوق لأن المفعول به مخلوق فناقضهم أحمد بقوله تعالى (فلا تجعلوا لله انداداً) وذكر ابن أبي حاتم في الرد على الجهمية أن أحمد رد عليهم بقوله تعالى (فجعلهم كعصف مأكول) فليس المعنى فخلقهم ومثله احتجاج محمد بن اسمعيل الطوسي بقوله تعالى (وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية) قال اخلقهم بعد أن اغرقهم وعن اسحاق بن راهويه أنه احتج عليهم بقوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) وعن نعيم بن حماد أنه احتج عليهم بقوله تعالى (جعلوا القرآن عضنين) وعن عبد العزيز بن يحيى المكي في مناظرته لبشر المريسي حين قال له ان قوله تعالى (انا جعلناه قرآناً

عربيا) نص في أنه مخلوق فناقضه بقوله تعالى (وقد جعلتم الله عليكم كفيلا)
وقوله تعالى (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) وحاصل
ذلك ان الجعل جاء في القرآن وفي لغة العرب لمعان متعددة قال الراغب
جعل لفظ عام في الافعال كلها ويتصرف على خمسة أوجه (الاول) صار
نحو جعل زيد يقول (الثاني) أوجد نحو قوله تعالى (وجعل الظلمات
والنور) (الثالث) اخراج شيء من شيء كقوله تعالى (وجعل لكم من
ازواجكم بنين) (الرابع) تصيير شيء على حالة مخصوصة كقوله تعالى
(جعل لكم الارض فراشا) (الخامس) الحكم بالشيء على الشيء فمثال
ما كان منه حقا قوله تعالى (انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين) ومثال
ما كان منه باطلا قوله تعالى (وجعلوا لله مآذرا من الحرث والانعام نصيبا)
وأثبت بعضهم (سادسا) وهو الوصف ومثل بقوله تعالى (وقد جعلتم الله
عليكم كفيلا) ويأتى للدعاء والنداء والاعتقاد ويحتمل الثلاثة قوله تعالى
(فلا تجعلوا لله أندادا) اهـ والآية الثانية قوله تعالى (وما يأتيتهم من ذكر
من ربهم محدث) فقد احتجوا بها على أن القرآن مخلوق واحتج بها
أهل الظاهر على ان القرآن يجوز وصفه بانه محدث ولا يجوز وصفه بانه
مخلوق وقال ابن بطال ان هذا هو غرض البخارى في آتيانه بالاية وقوله
بعدها وان حدثه لا يشبه حدث المخلوقين وما نسب للبخارى من انه غرضه
لا يرضاه ولا يقول به فان البخارى يعلم ان محدثا ومنشئا ومخترا ومخلوقا
الفاظ مترادفة علي معني واحد فاذا لم يحز وصف كلامه القائم بذاته تعالى
بانه مخلوق لم يحز وصفه بانه محدث لقيام الدليل على ترادف تلك الالفاظ
واذا كان الامر كذلك فالذكر الموصوف في الاية بانه محدث هو الرسول
لان الله تعالى قد سماه ذكرا في قوله (قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا)

فيكون المعنى ما يأتهم من رسول محدث ويحتمل ان يكون المراد بالذكر هنا وعظ الرسول آياهم وتحذيره من المعاصي فسماه ذكرا و اضافه اذ هو فاعله ومقدر رسوله على اكتسابه وقال بعضهم في هذه الاية مرجع الاحداث الا الايتان لا الى الذكر القديم لان نزول القرآن على رسوله الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان شيئا بعد شيء فكان نزوله يحدث حيناً بعد حين كما ان العالم يعلم ما لا يعلمه الجاهل فاذا علمه الجاهل حدث عنده العلم ولم يكن احداً عند التعلم احداث عين العلم وقال الكرمانى صفات الله سلبية ووجودية و اضافية فالاولى هي التنزيهات والثانية هي القديمة والثالثة الخلق والرزق وهي حادثة ولا يلزم من حدوثها تغير في ذات الله تعالى ولا في صفاته الوجودية كما ان تعلق العلم وتعلق القدرة بالمعلومات والمقدورات حادث وكذا جميع الصفات الفعلية فاذا تقرر ذلك فالانزال حادث والمنزل قديم وتعلق القدرة حادث والقدرة قديمة فالذكور وهو القرآن قديم والذكر حادث وقال ابن المنير يحتمل ان يحمل لفظ محدث على الحديث، فمعنى ذكر محدث أى متحدث به وأخرج ابن ابى حاتم عن هشام بن عبيد الله الرازى ان رجلاً من الجهمية احتج لزعمه أن القرآن مخلوق بهذه الاية فقال له هشام محدث الينا محدث الى العباد وقال نعيم بن حماد محدث عند الخلق لا عند الله قال وإنما المراد انه محدث عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علمه بعد ان كان لا يعلمه اما الله تعالى فلم يزل عالماً وقال فى موضع آخر كلام الله تعالى ليس بمحدث لانه لم يزل متكلماً لانه كان لا يتكلم حتى أحدث كلاماً لنفسه فمن زعم ذلك فقد شبه الله بخلقه لان الخلق كانوا لا يتكلمون حتى أحدث لهم كلاماً فتكلموا به وقال الراغب المحدث ما أوجد بعد ان لم يكن وذلك اما فى ذاته أو احداثه عند من حصل

عنده ويقال لكل ما قرب عهده حدث فعلا كان أو مقالا وقال غيره في قوله تعالى (لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) وقوله (لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا) المعنى يحدث عندهم ما لم يكونوا يعلمونه فهو نظير الآية الأولى ونقل الهروي عن حرب الكرماني سألت اسحاق بن راهويه عن قوله تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) فقال قديم من رب العزة محدث الى الارض وقال ابن التين احتج من قال بخلق بهذه الآية قالوا والمحدث هو المخلوق والجواب ان لفظ الذكر في القرآن يتصرف على وجوه الذكر بمعنى العلم ومنه فاسألوا أهل الذكر والذكر بمعنى العظة ومنه ص والقرآن ذى الذكر والذكر بمعنى الصلاة ومنه (فاسمعوا الى ذكر الله) والذكر بمعنى الشرف (وانه لذكر لك ولقومك) ورفعنا لك ذكرك قال فاذا كان الذكر يتصرف الى هذه الواجه وهي كلها محدثة كان حمله على احداها أولى ولانه لم يقل ما يأتيهم من ذكر من ربهم الا كان محدثا ونحن لا نتكر ان يكون من الذكرا هو محدث كما قلنا وقال الداودي الذكر في هذه الآية هو القرآن وهو محدث عندنا وهو من صفاته تعالى ولم يزل سبحانه وتعالى بجميع صفاته قال ابن التين وهذا من الداودي عظيم واستدل به ليرد عليه فانه اذا كان لم يزل بجميع صفاته وهو قديم فكيف تكون صفته محدثة وهو لم يزل بها الا أن يريد ان المحدث غير المخلوق كما يقول البلخي ومن تبعه وهو ظاهر قول البخاري حيث قال وان حدثه لا يشبه حدث المخلوقين فثبت انه محدث اه قال في الفتح وما استعظمه من كلام الداودي هو بحسب ما تخيله والا فالذي يظهر ان مراد الداودي ان القرآن هو الكلام القديم الذي هو من صفات الله تعالى وهو غير محدث وانما يطلق الحدث بالنسبة الى انزاله الى المكلفين وبالنسبة الى قراءتهم له واقراءتهم

غيرهم وهذا هو مراد البخارى وقد قال فى كتاب خلق أفعال العباد قال ابو عبيد القاسم بن سلام احتج هؤلاء الجهمية بآيات وليس فيما احتجوا به أشد بأسا من ثلاث آيات قوله (وخلق كل شيء فقدره تقديرا ، وانا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ، وما يأتينهم من ذكر من ربهم محدث) قالوا ان قلتم ان القرآن لاشيء كفرتم وان قلتم ان المسيح كلمة الله فقد أقررتم انه خلق وان قلتم ليس بمحدث رددم القرآن قال ابو عبيد أما قوله (وخلق كل شيء) فقد قال فى آية اخرى (انا قولنا لشيء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون) فاخبر ان خلقه بقوله وأول خلقه هو من الشيء الذي قال (وخلق كل شيء) وقد اخبر انه خلقه بقوله فدل على أن كلامه قبل خلقه (وأما المسيح) فالمراد أن الله خلقه بكلمته لانه هو الكلمة لقوله القاها الى مريم ولم يقل القاها ويدل عليه قوله تعالى (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن) وأما الآية الثالثة فانما حدث القرآن عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه لما علمه ما لم يعلم قال البخارى والقرآن كلام الله غير مخلوق ثم ساق الكلام على ذلك الى ان سمعت عبيد الله بن سعيد يقول سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول ما زلت اسمع اصحابنا يقولون ان افعال العباد مخلوقة قال البخارى حركاتهم وأصواتهم واكسابهم وكتابتهم مخلوقة فأما القرآن المتلو المبين المثبت فى المصاحف المسطور المكتوب الموعى فى القلوب فهو كلام الله ليس بخلق وقال ابن راهويه وأما الاوعية فمن يشك فى خلقها قال البخارى فالمداد والورق ونحوه خلق وأنت تكتب الله فالله فى ذاته هو الخالق وخطك من فعلك وهو خلق لان كل شيء دون الله هو بصنعه ثم ساق حديث حذيفة رفعه

ان الله يصنع كل صانع وصنعتة وهو حديث صحيح اه ثم قال السعد لم يتوارد اثبات من قال بمخلوقية القرآن ونفينا المخلوقية على محل واحد لان نفينا المخلوقية مبنى على اثبات الكلام النفسى واثباتهم المخلوقية مبنى على نفهم الكلام النفسى فنحن لا نقول بقديم الالفاظ والحروف بل بقديم النفسى القائم بذاته تعالى فالقرآن ان اريد به الكلام النفسى فغير مخلوق وان اريد به الالفاظ فلا نطلق انه مخلوق الا عند البيان لافى كل مقام لثلا يذهب الوهم الى القائم بالذات العلية وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى اذ لم يثبتوه اصلا فلم يبق عندهم اطلاق القرآن الاعلى الالفاظ وهى حادثة فاطلقوا أن القرآن حادث اذ لا محذور عندهم ولا ايهام ودليلنا اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ولا خالق له ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته فيتعين النفسى القديم وأما استدلالهم على المخلوقية فان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والانزال وكونه عربيا مسموعا فصيحاً معجزاً الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما نفينا المخلوقية عن المعنى القديم ومن أقوى شبه المعتزلة قولهم انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل النبا بين دفتى المصحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوباً فى المصاحف مقروءاً باللسن مسموعاً بالاذان محفوظاً فى الصدور وهذا سمات الحدوث بالضرورة أجاب ائمتنا بان اعترافنا بانه مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالالسة مسموع بالاذان لا يستلزم حلوله فيها بل هو معنى قديم بلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالالفاظ المتخيلة فى الذهن ويكتب باشكل الحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق

فيذكر باللفظ ويسمع بالاذان ويعرف بالقلب ويكتب بالقلم ولا يلزم
 كون حقيقة النار حالة في شيء من ذلك وتحقيقه ان الشيء وجودا في
 الاعدان ووجودا في الازهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة
 فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في العيان
 فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير
 مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج اعني المعنى النفسى القائم بالذات العلية
 وهذا يستحيل خلقه عقلا وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد
 به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في حديث ما اذن الله لشيء كاذنه لني
 حسن الترنم يتغنى بالقرآن وهذا يحرم اطلاق المخلوق عليه شرعا لعقلا
 أو المتخيلة كما في قوله تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم)
 وكحديث احمد وغيره من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم
 من فتنة الدجال أو الاشكال المنقوشة كحديث الطبراني في الكبير لا يس
 القرآن الا طاهر وحديث ابن عمر المتفق عليه لا تسافروا بالقرآن الى
 ارض العدو كراهة ان يناله العدو (فان قلت) وصف القرآن بما ذكر من
 كونه مقروءا مسموعا محفوظا مكتوبا حقيقة أو مجاز (فالجواب) انه إن
 أريد به المعنى القديم فلا شك ان الوصف بما ذكر مجاز عقلي من اسناد ما للدال الى
 المدلول وان أريد به المفظوظ وتسميته قرآنا حقيقة على الصحيح فوصفه بأنه
 مقروء ومسموع حقيقة وبانه محفوظ ومكتوب مجاز عقلي وان أريد به الالفاظ
 المتخيلة في الذهن أو نقوش الكتابة وتسمية كل منها قرآنا مجاز فوصف الالفاظ
 المتخيلة بانها محفوظة حقيقة وبانها مقروءة ومسموعة ومكتوبة مجاز ووصف
 النقوش بانها مكتوبة حقيقة وبانها مقروءة ومسموعة ومحافظة مجاز فاطلاق
 صاحب جمع الجوامع ان هذه الصفات كلها حقيقة لا مجاز اعترضه اللقاني
 ونقل عن شرح المقاصد ما يشهد لهذا التفصيل (وكان أول ظهور القول

بخلق القرآن أيام الرشيد الا ان الرشيد لم يقل بذلك) وكان الناس بين
أخذ وترك فلما ولى المأمون حمل الناس على ذلك في سنة وفاته ولما مرض
عهد لاختيه المعتصم واوصاه أن يحمل الناس على ذلك ففعل وضرب
الامام احمد على القول به وسجنه ثمانية وعشرين شهرا ثم توفي المعتصم
فولى ابنه الواثق فظهر ذلك وامتحن به وقتل عليه احمد بن نصر الخزاعي
ونصب رأسه الى المشرق فدار الى القبلة فاجلس رجلا معه ربح فكان
كلما دار الرأس الى القبلة اداراه الى المشرق ورؤى احمد بن نصر المذكور
في النوم فقيل له ما فعل الله بك قال غفر لي ورحمني الا اني كنت مهموما
منذ ثلاث مر بي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مرتين فاعرض عني
بوجه الكريم فغمي ذلك فلما مر الثالثة قلت يا رسول الله لم تعرض عني
ألست على الحق وهم على الباطل قال حياء منك اذ قتلك رجل من آل
يحيى وروى عن المهتدي ولد الواثق ان أباه رجع عن ذلك بمناظرة وقعت
بين يديه في المسألة بين شيخ سني شامي وبين احمد بن أبي دؤاد فلم يمتحن
بعدها احد الى ان مات وقد ذكرت المناظرة بتامها في اول كتابي مشتهى
الخارف في فصل الاستدلال بآية اليوم (اكملت لكم دينكم) على كمال الدين
وهي مفيدة جدا فراجعها ولما ولى المتوكل اخو الواثق بعهد منه سنة اثنين
وثلاثين ومائتين رفع المحنة بخلق القرآن وأظهر السنة وامر بنشر الآثار
النبية واعز أهل السنة نخدمت المعتزلة وكانوا قبل في قوة ونماء ولم يكن
على الملة الاسلامية شر منهم وامر باحضار الامام احمد فآكرمه واعطاه
عطايا فلم يقبلها اه (قلت) لم أر من صرح بمعتقد خلفاء بني العباس القائلين
بخلق القرآن الممتحنين العلماء على ذلك هل هم موافقون لما عليه الجمهور
من ثبوت الكلام النفسي قائلون بقدمه والذي هو مخلوق انما هو الحروف

والاصوات والتلاوة فاذا كانوا على هذا المعتقد والمذهب فلم أدروجه
تعصب العلماء غير احمد بن حنبل القائل ان الحروف والاصوات قديمة غير
مخلوقة فغيره ممن هو قائل بان الحروف والاصوات مخلوقة وهو
الاكثر لم لا يصرح بذلك ويبينه للخلفاء وقد مر عنهم ان اطلاق المخلوقة
عليه غير جائز الا في مقام البيان والتعليم وهذا هو مقام البيان والتعليم فلم
يؤذون انفسهم ويقتلوننا ولا يصرحون بما هو الحق عندهم واما الامام
احمد فمعدور في تعصبه لقوله بان الحروف قديمة مع انه قد مر عنه أنه
ماقال ذلك الا سدا للذريعة لا حقيقة عنده وان كان الخلفاء قائلين بقول
المعتزلة نافين لثبوت الكلام النفسى كان من حقهم ان يكون امتحانهم
للناس في نفى الكلام النفسى لا في خلق القرءان لانه قد مر لك أن نفينا
معاصر أهل السنة لمخلوقة القرءان واثبات المعتزلة له لم يتواردا على محل
واحد فيكون خلاص العلماء من محتهم بان يقولوا لهم انما نفينا المخلوقة
عن المعنى القديم القائم بالذات العلية ولاأظن ان خلفاء بنى العباس يقولون
بان المعنى القائم بالذات العلية مخلوق ولايتصور عقلا كونه مخلوقا واذا
كانوا نافين الكلام النفسى كان جوابهم ان يقولوا للعلماء لا تقولوا
ان لله كلاما نفسيا فهمت هذه المحنة الشديدة لاي شيء مع امكان التخلص
منها من كل وجه وبالله تعالى التوفيق اه (القول الثالث) من الاقوال
الستة قول الكلاية انه قديم قائم بذات الرب ليس بحروف ولا اصوات
والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه وهذا القول قد مر في أول التكلم
على الكلام باطول من هذا وأوضح ومر هناك من أخذه من علماء السنة
وهو قريب من قول الجمهور من أهل السنة لولا انهم قائلون بان المعنى
القديم لا يسمع وان معنى التكليم خلق ادراك للكلم بفتح اللام يسمع

به الكلام وعلى كل حال قولهم قريب أو موافق للشاعرة اهـ (القول الرابع) قول السالمية انه حروف وأصوات قديمة الاعداد وهو عين هذه الحروف المكتوبة والاصوات المسموعة فالتزموا قدم الحروف مخافة ان يقولوا بخلق القرآن كما مر (والخامس) قول الكرامية انه محدث لا مخلوق ووافقه أهل الظاهر وقدم الرد عليهم وعلى ما استدلوا به (السادس) مانص عليه احمد في كتاب الرد على الجهمية فانه قال كلام الله غير مخلوق ولم يزل يتكلم اذا شاء وافترق اصحابه فرقتين منهم من قال هو لازم لذاته والحروف والاصوات مقترنة لا متعاقبة ويسمع كلامه من شاء واكثرهم قال أنه متكلم بما شاء متى شاء وانه نادى موسى عليه السلام حين كلمه ولم يكن ناداه من قبل وقدم قول الخبالة في أول الكلام وبالجملة فمن شدة اللبس في هذه المسألة كثر نهى السلف عن الخوض فيها واكتفوا باعتقاد ان القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يزيدوا على ذلك شيئاً وهو اسلم الاقوال وقد استوفيت الكلام فيها ولم يبق من مباحثها الا ما تكلم عليه العلماء واختلفوا فيه من مدلول القرآن الكريم ما هو فقيل مدلوله المعنى القديم بذاته تعالى واختار الشيخ السكتاني انها وضعية بناء منه على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره الاصلى من ان الكلام النفسى نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلم وحينئذ فهي مدلول حمل القرآن ورد بانه لا يصح ان يكون الكلام القديم هو النسبة لامور منها ان النسب امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج والكلام القديم معنى وجودى متحقق في الخارج كسائر صفات المعانى ومنها ان النسب المدلول عليها بجملة القرآن كثيرة جدا ومتغيرة تغيرا حقيقيا بينا وكلام الله القديم صفة واحدة لا تعدد فيها عند أهل الحق كسائر المعانى ومنها ان كونه نسبة يقتضى التغير أى بتغير الطرفين وكلام الله تعالى قديم لا يلحقه التغير

وتأول ابن زكري كلام ابن الحاجب بان فيه تقدير مضاف أى ذو نسبة
يعنى ان الكلام القديم ليس هو نفس النسبة بل هو صفة معنى متعلق
بالنسبة لا عينها فعني ذو نسبة أى صاحب تعلق بالنسب وعند المتقدمين
ان القرآن دال على المعنى القديم والمراد بتلك الدلالة عندهم الدلالة
العقلية الالتزامية العرفية لان جميع العقلاء لا يضيفون الكلام اللفظي
الا لمن له كلام نفسى دون من ليس له ذلك كدلالة اسقى الماء على ان
المتكلم به مقتضى فى نفسه الماء ومتحدث فى ضميره بذلك وليس خاليا عن
التحدث خلوا الجمادات وما قالوه غير مناف لما قاله القرأني من ان مدلول القرآن
منه القديم كمدلول الله لا اله الا هو والحادث كمدلول ان فرعون علا فى الارض
ومستحيل كاتخذ الرحمن ولدا لان كلامهم محمول على الدلالة العقلية كما مرو كلامه
محمول على الدلالة الوضعية اللفظية وبحث الفاسى فى كون دلالة اسقى
الماء عقليا قائلا انما ذلك عند نفى الاسباب المقتضية لعدم القصد من
نوم وشبهه قال واما دلالة عبارة القرآن على الصفة القديمة فقد يلتزم
كونه عقليا اى قطعيا وان كان على لزومه نظريا أو نقول هو بالنسبة للمؤمن
الممارس لعلم ذلك صار ضروريا عنده والحق فى مدلول القرآن ما حققه
شهاب الدين العبادي وغيره من ان مدلول القرآن ليس هو الصفة القائمة
بذاته تعالى بل مدلوله بعض متعلقات الصفة القديمة كما ان غيره من
الكتب السماوية كذلك وحيتئذ يظهر أن مدلول القرآن غير المدلول
الانجيل وهكذا ضرورة ان المتعلقات المدلول للقرآن غير المدلول لغيره
فان فيه من الاحكام ما ليس فى غيره وما ينافى الاحكام التى فى غيره
فالمعنى القديم ليس مدلول القرآن بل هما دالان اجتماعا فى الدلالة على
معانى القرآن وزاد المعنى القديم بمدلولات لا تنهاهى لانه متعلق بجميع

الواجبات والجائزات والمستحيلات كالعلم ولذا قال تعالى (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي) الآية وقال (ولو أن مافي الارض من شجرة أقلام) الآية فكلماته متعلقات كلامه وهي معلوماته وهي غير متناهية وماء البحر وأقلام الشجر متناهية والمتناهي لا ينفى بغير المتناهي قطعاً فقد علمت ان مدلول القرآن هو المتعلقات المنقسمة الى أمر ونهي وخبر وحيث انقسمت القرآن بكلام الله تعالى اما حقيقة لكونه منزلاً من الله تعالى ليس من تأليف الخلق ولا داخل تحت كسبهم فتكون اضافته اليه من إضافة المخلوق للخالق تشريفاً كما يقال للجنة دار الله لان بناءها ليس من عمل المخلوقين ولا هي من نوع بنائهم المكتسب لهم واما مجاز لكونه قصدت به الدلالة على بعض مدلول الصفة القديمة كما يقال للكلام المترجم به عن كلام السلطان والله المثل الاعلى هذا كلام السلطان وكما تقول للمحكى في القرآن عن الانبياء واعلمهم الاعجمين هذا كلامهم مع انه ليس هو كلامهم بل جعل ترجمة عن كلامهم وعلاقة هذا المجاز ترادف الدالين على مدلول واحد لان مدلوله بعض مدلول كلام الله اه وبهذا تعلم ان قول الأئمة أن تسمية القرآن بكلام الله من باب تسمية الدال باسم المدلول على حذف مضاف أى باسم دال المدلول وبعبارة من باب تسمية الدال باسم ما يحاكيه في الدلالة اه (فان قيل) الكلام الازلي صفة واحدة لا تكثر فيها كسائر صفات المعاني وهو يتنوع الى امر ونهي وخبر وغير ذلك ولا يعقل خلوه عن هذا (فالجواب) ان هذه الاقسام انواع اعتبارية حاصلة بحسب المتعلقات المختلفة فلا يتكرر الكلام في نفسه بكثرة متعلقاته كما لا يتكرر العلم وغيره بكثرة متعلقاتهما (فمن حيث تعلقه بشئ على وجه الاقتضاء لفعله يسمى امراً او لتركه يسمى نهياً أو على وجه الاعلام به يسمى

خبرا) وعلي هذا القياس ولكن اختلف هل هذه الانواع الاعتبارية أزلية وان لم يكن فيه مأمور ولا منهي ولا مخبر لان الله عالم بانه سيوجد فيما لا يزال فهو منزل منزلة الوجود فيه وعليه الاكثر أو انما يتنوع الكلام الى هذه الانواع فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فيكون التنوع حادثا مع قدم المشترك بين تلك الانواع لانها ليست انواعا حقيقة وعليه عبد الله بن سعيد بن كلاب كرم الله وجهه أحد أئمة السنة قبل الاشعري والى هذه المسألة اشار ابن بون في قصيدته الميمية بقوله

وصحح للمعنى التعلق ما متى * الى الذات ينظر فيه بالمنع يحكم
ولا غرو أن يدري لمعنى تعلق * بمسموع سمع مبتدا ومتمم
الخ (ثم اعلم ان اكثر العلماء يعتقدون أن الفاظ القرآن محدثة ومدلوله
قديم مطلقا والحق ان في ذلك تفصيلا) وهو ان مدلول القرآن قسمان
مفرد وهو قسمان ايضا ما يرجع الى ذات الله تعالى وصفاته كمدلول الله
العظيم السميع البصير وهذا قديم وما لا يرجع الي ما ذكر وهو محدث
كمدلول فرعون وهامان والارض والجبال والسموات وغير ذلك واسنادات
وهي قسمان ايضا حكايات وإنشاءات فالاسنادات التي هي الانشاءات
كلها قديمة سواء كانت مدلولها للفظ الخبر أو للفظ الامر أو النهي أو غيره
اذ هي قائمة بذاته تعالى وهي في نفسها صفة واحدة ترجع الى الكلام وتعددتها
انما هو بحسب متعلقاتها ويستثنى من الانشاءات الانشاء الواقع من
الحادث المحكي فانه حادث نحو قول نوح (رب لا تنر) لانه اسناد حسن من
حادث فهو حادث والمدلولات التي هي حكايات قسمان حكاية عن الله
تعالى وحكاية عن غيره (فالاول) نحو (وإذ قلنا لللائكة اسجدوا لآدم)
والحكايات والمحكى في هذا قديمان اى الاسناد الواقع فيها قديم (والثاني)

نحو قوله تعالى (وقال نوح رب لا تذر) الآية والحكاية في هذا قديمة
أى الاسناد الواقع فيها قديم لانها خبر الله عن المحكى وأما المحكى فهو محدث
أى الاسناد الواقع فيه محدث فانه اسناد محدث واسناد المحدث محدث
بخلاف الاسناد فى الاول فانه وقع من الله تعالى فهو قديم فقد بان ان
الفاظ القرآن محدثة ومدلولاتها فيها التفصيل وهو تلخيص جليل قل من
يحيط به ذكره القرافى اه وما وقع فى هذا المقام من التعبير بالحكاية وقع
لكثير من أهل العلم وانكره الامام ابن عباد قائلا ما يقع فى كلام الائمة
من قولهم حكى الله عن فلان كذا ليس بصواب عندي لان كلام الله تعالى
صفة من صفاته وصفاته تعالى قديمة فاذا سمعت الله تعالى يقول كلاما
عن موسى عليه الصلاة والسلام مثلا أو عن فرعون أو عن امة من الامم
لا يقال حكى عنهم كذا لان الحكاية تؤخذ بتأخرها عن المحكى وانما
يقال فى مثل هذا أخبر الله تعالى أو أنبأ أو كلاما معناه هذا مما لا يوم
حدوثا اه (قلت) ما انكره ابن عباد يمكن أن يجاب عنه بان صفة الله
القديمة هى المعنى القائم بذاته لا النظم المعجز الذى هو الموصوف بالحكاية
فانه غير قديم وقد مر قريبا ان الحكايات الواردة فى القرآن منها ما هو
حادث ومر ايضا عن ابن كلاب أن تنوع الكلام الى الانواع المذكورة
من خبر وأمر ونهى حادث فيكون على هذا تعبير الائمة بالحكاية عن ما جاء
فى النظم المعجز غير مناف للشريعة والله تعالى اعلم اه (وما هو مناسب
أن يذكر هنا مسألة التكوين) وهى مشهورة بين المتكلمين وقد ترجم لها
البخارى بقوله باب ما جاء فى تخليق السموات والارض وغيرها من
الخلايق وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره فالرب بصفاته وفعله وأمره
وهو الخالق المكون غير مخلوق وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه

فهو مفعول ومخلوق ومكون اه فقالت القدرية الافاعيل كلها من البشر وقالت الجبرية الافاعيل كلها من الله وقالت الجهمية الفعل والمفعول واحد ولذلك قالوا كن مخلوق وقال السلف التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة ففعل الله صفة الله والمفعول من سواه من المخلوقات واختلف الخلف في هذه المسألة المسماة بالتكوين واصلها انهم اختلفوا هل صفة الفعل قديمة أو حادثة فقال جمع من الخلف منهم أبو حنيفة هي قديمة وقال آخرون منهم ابن كلاب والاشعري هي حادثة لئلا يلزم أن يكون المخلوق قديما وأجاب الاول بانه يوجد في الازل صفة الخلق ولا مخلوق فأجاب الاشعري بانه لا يكون خالق ولا مخلوق كما لا يكون ضارب ولا مضروب فالزموه حدوث صفات فيلزم حلول الحوادث بالله فاجاب بان هذه الصفات لا تحدث في الذات شيئا جديدا فتعقبوه بانه يلزم ان لا يسمى في الازل خالقا ولا رازقا وكلام الله قديم وقد ثبت فيه انه الخالق الرازق فانفصل بعض الاشعرية بان اطلاق ذلك انها هو بطريق المجاز والمراد بعدم التسمية عدما بطريق الحقيقة ولم يرتض هذا بعضهم بل قال وهو المنقول عن الاشعري نفسه ان الاسامي جارية مجرى الاعلام والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز في اللغة وأما في الشرع فلفظ الخالق الرازق صادق عليه تعالى بالحقيقة الشرعية والبحث انها هو فيها لا في الحقيقة اللغوية فالزموه بتجويز اطلاق اسم الفاعل على من لم يقم به الفعل فاجاب ان الاطلاق هنا شرعي لا لغوي اه قال في الفتح وتصرف البخاري في هذا الموضوع يقتضي موافقة القول الاول والصائر اليه يسلم من الوقوع في مسألة حوادث لا أول لها اه (قلت) ما اجيب به عن الايراد على الاشاعرة ليس بمقنع والجواب الحق هو ان اسماء الله تعالى معانيها قديمة موصوف بها جل

جلاله في الازل لكن الاسماء المتعلقة بالايجاد كخالق والرازق والمحيي والمميت لها تعلقات منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث كما هو في كتب الاصول فالقديم هو التعلق المعنوي ويرادفه الصلاحي والحادث التعلق التجيزي ويرادفه الالزامي والتعلق الاعلامي وهو ما كان الامر فيه للكلف بالفعل قبل دخول وقته على وجه الاعلام وهو حادث ايضا فاذا علمت هذا علمت ان تعلق الخالق والرازق بالرزق والخلق تعلق معنوي فهو متصف بالخالقية والرازقية اتصافا ازليا وعند ارادة اليجاد بالفعل تكون الخالقية والرازقية تنجيزية فلا اعتراض على الاشعري في كون صفة الفعل حادثة مع اتصافه تعالى بالخالقية ازلا اتصافا صلاحيا اه ثم قال في الفتح قال ابن بطال غرض البخاري بيان ان جميع السموات والارض وما بينهما مخلوق لقيام دلائل الحدوث عليها ولقيام البرهان على انه لا خالق غير الله تعالى وبطلان قول من يقول ان الطوائع خالقة أو الافلاك أو النور أو الظلمة أو العرش فلما فسد جميع هذه المقالات لقيام الدليل على حدوث ذلك كله واقتضاه الى محدث لاستحالة وجود محدث لا محدث له وكتاب الله شاهد بذلك فاستدل بآية خلق السموات والارض على وحدانيته وقدرته وانه الخالق العظيم وأنه خالق سائر المخلوقات لا تنفاه الحوادث عنه الدالة على حدوث من تقوم به وان ذاته وصفاته غير مخلوقة والقرآن صفة له فهو غير مخلوق ولزم من ذلك ان كل ماسواه كان عن أمره وفعله وتكوينه وكل ذلك مخلوق له قال في الفتح ولم يعرج على ما أشار له البخاري فالحمد لله على ذلك اه

(البحث الثامن)

(في النزول والصعود والعروج والفوقية والايين والادناء والكنف)

(أما النزول) فقد جاء منسوبا الى الله تعالى فيما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له اه قال في الفتح استدلل بهذا الحديث من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لان القول بذلك يفضي الى التحيز تعالى الله عن ذلك وقد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم من حمله على ظاهره وهم المشبهة ومنهم من أنكر صحة الاحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب انهم أولوا ما في القرآن من نحو ذلك وانكروا ما في الحديث إما جهلا وإما عنادا ومنهم من فوض فيه مؤننا به علي طريق الاجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه ومنهم من أوله على وجه يليق به تعالى مستعمل في كلام العرب صارفا له عن ظاهره المستحيل على الله تعالى الواجب تنزيهه عنه لان النزول انتقال من مكان الى مكان يفتقر الي ثلاثة اجسام عال هو مكان لساكنه وجسم سافل وجسم متقل وهذا لا يجوز على الله تعالى فأوله بعض العلماء بان معناه يقرب برحمته وقد ذكر تعالى أشياء بالنزول لا يراد بها النزول قطعا فقال تعالى (وانزلنا الحديد فيه بأس شديد) ومعدنه في الارض وقال تعالى (وانزل لكم من الانعام ثمانية أزواج) والمراد بالانزال فيها الظهور والخلق قال ابن الجوزي من لم يعرف نزول الجمل كيف يتكلم في الجمل وكون المراد بهما الانزال على حقيقته لا يلتفت اليه لضعفه وقال ابن العربي حكى عن المبتدعة رد هذه الاحاديث وعن السلف امرارها وعن قوم تأويلها وبه أقول فاما قوله ينزل فهو راجع الى افعاله لا الي ذاته بل ذلك عبارة عن ملكه الذي ينزل

بأمره ونهيه والنزول كما يكون في الاجسام يكون في المعاني فان حملته في الحديث على الحسى فتلك صفة المبعوث بذلك وان حملته على المعنوى بمعنى أنه لم يفعل ثم فعل فيسمى ذلك نزولا عن مرتبة الى مرتبة والخاصل أنه تأوله بوجهين اما بان المعنى ينزل أمره أو الملك بأمره واما بانه استعارة بمعنى التلطف بالداعين والاجابة لهم ونحوه وقال ابن العربي ايضا في العواصم قوله ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا فان الحركة والاتقال وان كانا محالا عليه عقلا فانه يازمهم على محالهم أن يكون محالا عليه يعنى المشبهين فانهم قد قالوا أنه أكبر من العرش بمقدار يسير كما يأتي في بحث الاستواء فكيف ينزل الى السماء وهو أكبر من جميعها ولم يفهموا أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انما خاطب بذلك العرب الفصحاء اللسن وقد ثبت في اللغة ان النزول على الوجهين نزول حركة ونزول احسان وبركة فان من اعطاك قد نزل اليك الى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكروهة كما انه نزل في وده لك عن حال البغضاء والاعراض عنك وهو نزول حقيقة في بابيه كما أن نزول المرء عن الجبل الى السفح حقيقة في بابيه الا ترى الى قول عنتره

ولقد نزلت فلا تظنى غيره ه منى بمنزلة المحب المكرم

وقال عمر رضى الله تعالى عنه في الاسلام ما ينزل بعبد مسلم من منزل شدة الخ وهو معنوى لا حركة فيه ولا انتقال وفائدته في الحديث هي ان الكريم اذا حل بموضع ونزل بأرض ظهرت فيها أفعاله وانتشرت بركته وبدت آثاره فما بث الله من رحمته من السماء الدنيا على الخلق في تلك الساعة عبر عنه بالنزول فيه وهو عريية صحيحة وقد حكى أبو بكر بن فورك أن بعض المشايخ ضبط الحديث بضم أوله على حذف المفعول أى ينزل

ملكا ويقويه مارواه النساي عن أبي هريرة وأبي سعيد ان الله يمهل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول هل من داع فيستجاب له الحديث وفي حديث عثمان بن أبي العاص ينادى مناد هل من داع يستجاب له الحديث قال القرطبي وبهذا يرتفع الاشكال ولا يعكر عليه ما في رواية رفاعه الجهنى ينزل الله الى السماء الدنيا يقول لا يسأل عن عبادى غيرى لانه ليس فى ذلك ما يدفع التأويل المذكور (قلت) قد مر فى الكلام على الاتيان ما قاله ابن بطال فى أن قوله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) فيه بيان لكل ما أشكل من كل فعل ينسب الى الله تعالى بما لا يليق به فعله من المجيء والنزول ونحو ذلك لان الفعل فى الآية اسند الى الله تعالى والفاعل له من يأمر بفعله اه وقال اليبضاوى ولما ثبت بالقواطع أنه سبحانه منزّه عن الجسمية والتحيّز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع الى موضع اخفض منه فالمراد نور رحمته أى ينتقل من مقتضى صفة الجلال التى تقتضى الغضب والانتقام الى صفة الكرم التى تقتضى الرأفة والرحمة اه وأول ابن حزم النزول بانه فعل يفعله الله تعالى فى سماء الدنيا كالفتح لقبول الدعاء وان تلك الساعة من مكان الاجابة وهو معهود فى اللغة تقول نزلت عن حقي لفلان بمعنى وهبته له قال والدليل على أنه صفة فعل تعليقه بوقت محدود ومن لم يزل لا يتعلق بالزمان فصح أنه فعل حادث اه وقال ابن العربى فى العواصم مجيبا للشبهين فيقال لهم على ما تقولون أنه يفرح ويمشى ويمرض ويهرول ويأتى وينزل فهل يجوع ويعطش ويمشى ويمرض ويحتاج ويعرى فان قالوا لا قلنا فقد قال عبدى مرضت فلم تعدنى جمعت فلم تطعمنى عطشت فلم تسقنى وفى رواية استكسيتك فلم تكسنى فيقول وكيف يكون ذلك وأنت رب العالمين يقول كان ذلك

بعبدى فلان ولو فعلت به ذلك لوجدتني عنده في حديث طويل هذا معناه فان قالوا لانقول بهذه لانها آفات وهذه صفات قلنا لهم بل هي جوارح وأدوات وهي كلها نقص وآفات فان هذه الجوارح كلها انما وضعت للعبد - جبلة لنقصه يتوصل ويتوسل بها الى قصده ومن له الحول والقوة وانما هو اذا اراد شيئا قال له **كن** فيكون فلا آلة عنده ولا جارحة فكما أضاف هذه الالفاظ الجوارحية عندنا الى نفسه كذلك إضاف البيت والدار اليه فهل بيته الذى هو الكعبة على قدره أو اكبر منه وهل يدخله أم لا وداره هل يسكنها أو يدخلها الارض كلها لله والمساجد لله والكعبة بيت الله والجنة دار الله واذا اراد الله أن يشرف بيتا أو دارا أو آدم أو عيسى قال انه منه وله وييده كان والى جنبه يقعده وعلى عرشه ينزله معه وكل ملك له ورجله ويده وذراعه وساعده ولا سيما اذا تصرف في طاعته الا ترى الى قوله في الحديث الذي رويتم فساعد الله أشد وموساه أحد فجعل له ساعدا وموسى والاضافة واحدة والكل صحيح المعنى حق اه ثم قال والاحاديث الصحيحة في هذا الباب على ثلاث مراتب (الاولى) ماورد من الالفاظ كمال محض ليس للآفات والنقائص فيه حظ فهذا يجب اعتقاده (الثانية) ماورد وهو نقص محض فهذا ليس لله فيه نصيب فلا يضاف اليه الا وهو محبوب عنها في المعنى ضرورة كقوله عبدى مرضت فلم تعدني وما أشبهه (الثالثة) ما يكون كمالا ولكنه يوم تشبيها فاما الذى ورد كمالا محضا كالوحدانية والعلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والاحاطة والتقدير والتدبير وعدم المثل والنظير فلا كلام فيه ولا توقف وأما الذى ورد بالآفات المحضة والنقائص كقوله (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا) وقوله (جعت فلم تطعمني) فقد علم المحفوظون والمفروضون والعالم

والجاهل أن ذلك كناية وأنه واسطة عن تتعلق به هذه النقائص ولكنه
أضافها الى نفسه الكريمة المقدسة تكريما لوليه وتشريفا واستلطافا للقلوب
وتليينا وهذا أيها العاقلون تنبيه لكم على ماورد من الالفاظ المحتملة فانه
ذكر الالفاظ الكاملة المعاني السالبة فوجبت وذكر الالفاظ الناقصة والمعاني
الدنية فنزه عنها قطعاً فاذا وجدت الالفاظ المحتملة التي تكون للكمال بوجه
وللنقصان بوجه وجب على كل مؤمن حصيف أن يجعله كناية عن المعاني
التي تجوز عليه وينفي عنه ما لا يجوز عليه ومثل ما قيل في قوله «جعت فلم
تطعمني» من ان الاضافة فيه تكرمة وتشريفا لوليه قيل في قوله عليه الصلاة
والسلام ان الصدقة تقع في كف الرحمن فقد قالوا عبر بها عن كف
المسكين تكرمة له حتى لقد قال بعضهم أن قوله اليد العليا خير من اليد السفلى
المراد باليد العليا يد السائل المعطى الاخذ لهذا المعنى وأضافها اليه تكرمة
كما قال ناقة الله وأمثال ذلك اه قال ابن العربي وكان أبو يعلى الحنبلي البغدادي
وهو المشبه يقول أنه يلتزم في صفة الباري كل شيء الا اللحية والفرج
فانظروا ثبتكم الله تعالى الى هذا المفترى على الشريعة في جنب الله تعالى
ويقال له فأين التزام الظاهر وأين صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة
والكلام والحياة والسمع والبصر واذا ثبتت الجوارح الظاهرة فأين الباطنة
من القلب ونحوه فان قال هذه صفات نقص يقال له تكون صفات كمال
بان يذهب عنها الالام والذات والقاذورات كما ذكر تعالى من صفات
أهل الجنة وكما فعلتم من الجوارح الظاهرة فليحمد الله تعالى من عصمة
الله تعالى من هذه البدعة فمن استطاع التأويل وفهم المعنى فيها ونعمت
ومن قصر نظره التزم الايمان ونفى التشبيه واعتقد تقديس الرب عن

الآفات والنظير ولا تصفوه الا بياصح ولا تنسبوا اليه الا ما ثبت فأنتم تعلمون أنه لا يقبل على أحد من الخلق الا العدل فكيف تقبلون على ربكم من لم تعرف عينه ولم تثبت عدالته فيضاف اليه ويحكم به عليه والا حاديث الصحيحة في هذا الباب على ثلاث مراتب الخ مامر قريبا ولنرجع الى اتمام الكلام على حديث النزول فاقول قال في الفتح وقد عقد شيخ الاسلام أبو اسماعيل الهروي وهو من المبالغين في الاثبات حتى طعن فيه بعضهم بسبب ذلك في كتابه الفاروق بابا لحديث النزول هذا وأورده من طرق كثيرة ثم ذكره من طرق زعم انها لا تقبل التأويل مثل حديث عطاء مولى أم ضبية عن أبي هريرة بلفظ اذا ذهب ثلث الليل وذكر الحديث وزاد فيه فلا يزال بها حتى يطلع الفجر فيقول هل من داع فيستجاب له أخرجه النسائي وابن خزيمة في صحيحه وهو من رواية محمد بن اسحاق وفيه اختلاف وحديث ابن مسعود وفيه فاذا طلع الفجر صعد الى العرش أخرجه ابن خزيمة وهو من رواية ابراهيم الهجري وفيه مقال وعن ابن مسعود قال جاء رجل من بني سليم الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال علني فذكر الحديث وفيه فاذا انفجر الفجر صعد وهو من رواية عون بن عبد الله بن عتبة ابن مسعود عن عم أبيه ولم يسمع منه ومن حديث عبادة بن الصامت وفي آخره ثم يعاود بنا على كرسيه وهو من رواية اسحاق بن يحيى عن عبادة ولم يسمع منه ومن حديث جابر وفيه ثم يعاود بنا الى السماء العليا الى كرسيه وهو من رواية محمد بن اسماعيل الجعفي عن عبد الله بن سلية ابن أسلم وفيهما مقال ومن حديث أبي الخطاب أنه سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الوتر فذكر الوتر وفي آخره حتى اذا طلع الفجر ارتفع وهو من رواية ثوير بن أبي فاختة وهو ضعيف فهذه الطرق كلها ضعيفة وعلى

ثبوتها لا يقبل قوله انها لا تقبل التأويل فان حصلها ذكر الصعود بعد النزول فكما قبل النزول التأويل لا يمتنع قبول الصعود التأويل والتسليم أسلم وقد اجاد هو في قوله في آخر كتابه فاشار الي ما ورد من الصفات وكلها من التقريب لا من التمثيل وفي مذاهب العرب سعة يقولون أمر بين كالشمس وجواد كالريح وحق كالنهار ولا تريد تحقيق الاشتباه وانما تريد تحقيق الاثبات والتقريب للافهام فقد علم من عقل أن الماء أبعد الاشياء شبا بالصخر والله يقول (في موج كالجبال) فاراد الظم والعلو لا الشبه في الحقيقة والعرب تشبه الصورة بالشمس والقمر واللفظ بالسحر والمواعيد الكاذبة بالرياح ولا تعد شيئا من ذلك ككذبا ولا توجب حقيقة وبالله تعالى التوفيق اه قال ابن الجوزي ومن المشبهة من قال ان الله تعالى يتحرك اذا نزل وما يدرى ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكى عن الامام احمد ذلك وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة له ذاتية لذاته كانت صفته كل لية تتجدد وصفاته قديمة لذاته ونقل ابن بطوطة من مشاهداته في رحلته ان ابن تيمية نزل درجة وهو يخطب على المنبر في دمشق وقال ينزل الله كنزولى هذا وقال ابن حجر في الدرر الكامنة ذكروا انه يعنى ابن تيمية ذكر حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين فقال كنزولى هذا فنسب الي التجسيم ويقول بعض علماء دمشق انه رأى هذه الخطبة في مخطوط قديم بزيادة لا قبل كنزولى هذا اه (قلت) هذا البعض اذا ذكر لزيادة لا الظاهر انه من المتعصبين له لان ابن بطوطة حاضر للقضية ولم يذكر هذه الزيادة ويشهد لكون هذا هو مذهبه ما نقله عنه الكوثري فانه قال انه كتب في معقوله غير منكر ما يرويه حرب بن اسماعيل الكرمانى صاحب محمد بن كرام في مسائله عن احمد وغيره في حقه تعالى يتكلم ويتحرك ونقل ايضا عن

نقض الدارمي ساكتا أو مقرا الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك اذا شاء ويهبط ويرفع اذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس اذا شاء لان اماراة ما بين الحي والميت التحرك وكل حي متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك لا محالة فن نقل هذا الكلام الشيع ساكتا عليه مقرر له علم ضرورة انه مرتض له اه ويشهد ايضا لكون دعوى الزيادة كاذبة ما ذكره ابن بطوطة وغيره من انه لما قال كلمته الشيعة ونزل عن المنبر اجتمع عليه اهل المسجد يضربونه بالايدي والنعال فلو كان زاد لفظة لا ماضربوه والله الموفق وذكر البخارى قبل هذا الحديث ترجمة قال فيها باب انزله بعلمه وقال مجاهد يتنزل الامر بينهن بين السماء السابعة والارض السابعة وذكر فيها احاديث فيها وبكتابك الذى أنزلت وفيها اللهم منزل الكتاب الى غير ذلك (قلت) كان البخارى أشار بالآيات والاحاديث الى ان الانزال والتنزيل لا يختصان بالاجسام وصرح فى الآية بتنزل الامر وهو دال على مامر من أن المراد بنزول الله نزول أمره وأخرج الطبري عن مجاهد قال الكعبة بين اربعة عشر بيتا من السموات السبع والارضين السبع وعن قتادة نحو ذلك اه (وهنا فائدة جلية فى الفرق بين الانزال والتنزيل فى وصف القرآن والملائكة) وهو ان التنزيل يختص بالموضع الذى يشير الى انزاله متفرقا ومرة بعد اخرى والانزال أعم من ذلك ومنه قوله تعالى (انا أنزلناه فى ليلة القدر) قال الراغب عبر بالانزال دون التنزيل لان القرآن نزل دفعة واحدة الى سماء الدنيا ثم نزل بعد ذلك شيئا فشيئا ومنه قوله تعالى (حم والكتاب المبين انا أنزلناه فى ليلة مباركة) ومن الثانى قوله تعالى (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ويؤيد التفصيل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على

رسوله والكتاب الذي انزل من قبل) فان المراد بالكتاب الاول القرآن وبالثاني ما عداه والقرآن نزل نجوما الى الارض بحسب الوقائع بخلاف غيره من الكتب ويرد على التفصيل المذكور قوله تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) واجيب بانه اطلق نزل موضع انزل قال ولولا هذا التأويل لكان متدافعا لقوله جملة واحدة وهذا بناء هذا القائل على ان نزل بالتشديد تقتضى التفريق فاحتاج الى ادعاء ما ذكر والا فقد قال غيره ان التضعيف لا يستلزم حقيقة التكثير بل يرد للتعظيم وهو في حكم التكثير معنى فهذا يدفع الاشكال اه وفي حديث النزول من الفوائد تفصيل صلاة الليل على أوله وأنه أفضل للدعاء والاستغفار ويشهد له قوله تعالى (والمستغفرين بالاسحار) وان الدعاء في ذلك الوقت مستجاب ولا يعترض عليه بتخلفه عن بعض الداعين لان سبب التخلف وقوع الخلل في شرط من شروط الدعاء كالاحتراز في المطعم والمشرب والملبس أو لاستعجال الداعي أو بان يكون الدعاء بأثم أو قطيعة رحم أو تحصل الاجابة ويتأخر وجود المطلوب لمصلحة العبد او لامر يريده الله تعالى اه (واما الصعود والعروج) فعناهما واحد قال الراغب العروج ذهاب في صعود وقال أبو علي القالي المعارج جمع معرج بفتحين كالمصاعد جمع مصعد والعروج الارتقاء يقال عرج بفتح الراء يعرج بضمها عروجا صعد وقد قال تعالى في كتابه العزيز (ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه) وقال تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب) وقال تعالى (امنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض) الى غير هذا من الآيات الموهمة ان الله تعالى في جهة العلو وجاء في الاحاديث كثير من ذلك فمنها ما أخرجه البخاري وغيره عن انس قال فكانت زينب تفخر على أزواج النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم تقول أهاليكن زوجكن وزوجنى الله تعالى من فوق سبع سموات وفى رواية تقول ان الله انكحنى فى السماء وفى مرسل الشعبي قالت زينب يارسول الله انا أعظم نساءك عليك حقاً أنا خيرهن منكها وأكرمهن سفيرا وأقربهن رحماً فزوجنيك الرحمن من فوق عرشه وكان جبريل هو السفير بذلك وانا ابنة عمتك وليس لك من نساءك قرية غيرى أخرجه الطبرى وأبو القاسم الطحاوى فى كتاب الحجة والتيان له وأخرج البخارى فى حديث اسلام أبى ذر الطويل انه قال لآخيه اركب الى هذا الوادى فاعلم لى علم هذا الرجل الذى يزعم انه نبي يأتية الخبر من السماء الخ الحديث واخرج البخارى وغيره عن أبى سعيد الخدرى قال بعث على وهوفى اليمن الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بذهبية فى تربتها الى ان قال فاقبل رجل غائر العينين نأى اللحين كثر اللحية مشرف الوجنتين مخلوق الرأس فقال يا محمد اتق الله فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فمن يطيع الله اذا عصيته الا تأمنى وأنا امين من فى السماء الخ حديث الخوارج وأخرج البخارى ايضا عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون فى صلاة العصر وصلاة الفجر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم فيقول كيف تركتم عبادى الخ ومن الاحاديث الدالة على العلو احاديث الفوق وآياته كحديث أبى هريرة أخرجه البخارى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه ان رحمتى سبقت غضبى ومر هذا الحديث فى بحث العندية فى أول الكتاب فى بحث المعية وتكلم عليه من جهة العندية وسبق الرحمة وسأتكلم فيه ان شاء الله تعالى من جهة الفوقية ومنهما ما أخرجه البخارى عن ابى هريرة عن النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم قال من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله أن يدخله الجنة هاجر في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها قالوا يا رسول الله أفلا تنبئ الناس بذلك قال إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض فإذا سألت الله فسلوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة وأخرج ابن خزيمة في التوحيد من صحيحه وابن أبي عاصم في كتاب السنة عن ابن مسعود قال بين السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام وبين كل سماء خمسمائة عام وفي رواية وغلظ كل سماء مسيرة خمسمائة عام وبين السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام والعرش فوق الماء والله فوق العرش ولا يخفى عليه شيء من أعمالكم وأخرجه البيهقي من حديث أبي ذر مرفوعا نحوه دون قوله وبين السابعة والكرسي النخ وزاد فيه وما بين السماء السابعة إلى العرش مثل جميع ذلك وفي حديث العباس بن عبد المطلب عند أبي داود وصححه ابن خزيمة والحاكم مرفوعا هل تدرون بعدما بين السماء والأرض قلنا لا قال إحدى أو اثنتان أو ثلاث وسبعون قال وما فوقها مثل ذلك حتى عد سبع سموات ثم فوق السماء السابعة البحر أسفله من أعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء ثم فوقه ثمانية أو عاا ما بين اظلافهن إلى ركبهن مثل ما بين سماء إلى سماء ثم العرش فوق ذلك بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء إلى سماء ثم الله فوق ذلك ثم إن البخاري في أثناء أحاديث العلو ذكر حديث أبي ذر في طلوع الشمس من مغربها وفيه أتدرى أين تغرب الشمس قلت الله ورسوله أعلم قال فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش النخ وذكر حديث زيد بن ثابت في جمع القرآن وفيه فوجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة (لقد

جاءكم رسول من انفسكم) حتى خاتمة براءة وذكر حديث عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول عند الكرب لا اله الا الله العليم الخليم لا اله الا الله رب العرش العظيم لا اله الا الله رب السموات ورب الارض ورب العرش الكريم اه وستأتى ان شاء الله تعالى النكتة في اتيان البخارى بهذه الاحاديث من غير ان تكون في الموضوع ومنها حديث اللهم أنت الاول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس دونك شيء وهذا حديث أبى هريرة أخرجه عنه مسلم والترمذي وابن أبى شيبة والبيهقي وآخره اقض عنا الدين واغننا من الفقر ومن الآيات الدالة على علو قوله تعالى (انى متوفيك ورافعك الى) وقوله تعالى (بل رفعه الله اليه) وقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) اه (وما ذكر من الآيات والاحاديث) أهل السنة فيه بين مفوض بعد التنزيه عما لا يليق به تعالى ومؤول كما مر تقريره في جميع المتشابه والتأويل في جميع ما مر هو ان آية (ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه) وآية (اليه يصعد الكلم الطيب) اللتان ذكرهما البخارى في صحيحه قال شراحه في تفسيرهما ذى المعارج من نعمت الله تعالى وصف بذلك نفسه لان الملائكة تعرج اليه وقيل ذى المعارج اى الفواضل العالية والمرج المصعد والطريق التى تعرج فيها الملائكة الى السماء والمعراج شبيه السلم أو درج تعرج فيها الارواح اذا قبضت وحيث تصعد اعمال بنى آدم وقال ابن دريد هو الذى يعانیه المريض عند الموت فيشخص فيما زعم أهل التفسير ويقال أنه بالغ فى الحسن بحيث ان النفس اذا رآته لا تكاد تمالك ان تخرج وقوله اليه أى الى عرشه او الى المكان الذى هو محلهم وهو فى السماء لانها محل بره وقوله (اليه يصعد

الكلم الطيب) أى الى محل القبول والرضى وكل ما تصف بالقبول وصف.
 بالرفعة والصعود قال السبهي صعود الكلام الطيب والصدقة الطيبة.
 عبارة عن القبول وعروج الملائكة هو الى منازلهم فى السماء وأما ما وقع
 من التعبير فى ذلك بقوله الى الله فهو على ما هو مسطور عن السلف من
 التفويض وعن الائمة بعدهم من التأويل (قلت) وعلى التأويل تأويله هو
 ما ذكر وقال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب الرد بالآية الاولى.
 على المجسمة فى تعلقهم بظاهر قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) وقد
 تقرر ان الله تعالى ليس بجسم فلا يحتاج الى مكان يستقر فيه فقد كان ولا
 مكان وانما اضاف المعارج اليه اضافة تشريف ومعنى الارتفاع اليه اعتلاؤه
 مع تنزيهه عن المكان وكذا الثانية رد لشبهتهم ايضا لان صعود الكلم
 لا يتضمن كونه فى جهة لان البارئ سبحانه لا تحويه جهة اذ كان موجودا
 ولا جهة ووصف الكلم بالصعود اليه مجاز لان الكلم عرض والعرض
 لا يصح ان ينقل قاله العيني (قلت) وكون الكلم الطيب لا يصح نقله
 كاف فى كون الصعود معناه القبول والرضى وقد قال المفسرون فى تفسير
 الآيتين مثل ما قاله المحدثون قال الفخر عند آيه تعرج الملائكة والروح
 لما قامت الدلائل على امتناع كونه فى المكان والجهة ثبت انه لا بد من
 التأويل فحرف الى فى قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) ليس المراد منه
 المكان بل المراد انتهاء الامور الى مراده كقوله (واليه يرجع الامر كله)
 والمراد الانتهاء الى موضع العز والكرامة كقوله (انى ذاهب الى ربى) ويكون
 هذا اشارة الى ان دار الثواب أعلى الامكنة وأرفعها وقال فى روح المعاني
 وصعود الكلم اليه تعالى مجاز مرسل عن قبوله بعلاقة اللزوم أو استعارة
 بتشبيه القبول بالصعود وجوز ان يجعل الكلم مجازا عما كتب فيه بعلاقة

الحلول أو يقدر مضاف أى اليه يصعد صحيفة الكلم الطيب أو يشبه وجوده
 الخارجى هنا ثم الكتابي في السماء بالصعود ثم يطلق المشبه به على المشبه
 ويشق منه الفعل على ما هو المعروف في الاستعارة التبعية وفي حاشية
 الصاوى عند آية الصعود الصعود مجاز عن العلم كما يقال ارتفع الامر الى
 القاضى يعنى علمه وعبر عنه بالصعود اشارة لقبوله لان موضع الثواب
 فوق وموضع العقاب اسفل وقيل المعنى يصعد الى سمائه وقيل يحمل
 الكتاب الذى كتب فيه طاعة العبد الى السماء وما قيل من التأويل في
 العروج في الآية يقال في حديث ثم يعرج الذين باتوا فيكم النخ وما قيل
 من ان كل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة وان السماء هي محل بر الله
 وكرامته يعلم الجواب عن قوله تعالى (انى متوفيك ورافعك الى) وقوله تعالى
 (بل رفعه الله اليه) فانهم قالوا رفعه اليه أى الى محل رضاه وانفراد ملكه
 وحكمه وكذلك قوله (ورافعك الى) اى الى كرامتى وأهل قربى اه
 وأما آية (امتم من في السماء ان يخسف بكم الارض) فقد كشف عنها
 النقاب الفخر الرازى فانه قال اعلم ان هذه الآية نظيرها قوله تعالى
 (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم)
 وقوله تعالى (فخسفنا به وبداره الارض) واعلم ان المشبهة احتجوا على
 اثبات المكان لله بقوله تعالى (امتم من في السماء) والجواب عنه ان هذه
 الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه في السماء
 يقتضى كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء
 والسماء أصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة
 الى العرش وذلك باتفاق المسلمين محال ولانه تعالى قال (قل لمن ما في
 السموات والارض قل لله) فلو كان الله في السماء لوجب ان يكون

مالك لنفسه وهذا محال فعلنا ان هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها الى التأويل ثم فيه وجوه (أحدها) لم لا يجوز ان يكون تقدير الآية (ما منتم من في السماء) عذابه وذلك لان عادة الله تعالى جارية بانه انما ينزل البلاء علي من يكفر الله ويعصيه من السماء فالسما موضع عذابه كما أنه موضع نزول رحمته ونعمته (ثانيها) قال ابو مسلم كانت العرب مقرين بوجود الاله لكنهم كانوا يعتقدون بانه في السماء علي وفق قول المشبهة فكانه قال لهم اتأمنون من قد اقررتم بانه في السماء واعترفتم له بالقدرة علي ما يشاء ان يخسف بكم الارض كما تقول لبعض المشبهة أما تخاف من فوق العرش أن يعاقبك بما تفعل اذا رأيته يرتكب بعض المعاصي (ثالثها) تقدير الآية من في السماء سلطانه وملكه وقدرته والغرض من ذكر السماء تفخيم سلطان الله وتعظيم قدرته كما قال (وهو الله في السموات وفي الارض) فان الشيء الواحد لا يكون دفعة واحدة في مكانين فوجب ان يكون المراد من كونه في السموات وفي الارض نفاذ أمره وقدرته وجريان مشيئته في السموات والارض فكذا هنا قال الصاوي في حاشيته فعلي هذا التأويل انما خص العالم العلوي بالذكر وان كان سلطانه في العالم السفلي ايضا لانه أعجب وأغرب فالتخويف به أشد (رابعها) لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله من في السماء الملك الموكل بالعذاب وهو جبريل عليه السلام والمعنى ان يخسف بهم الارض بأمر الله واذنه اه واما الاحاديث فحديث زينب مرت فيه روايتان (احدهما) رواية ان الله أنكحنى في السماء فقد قال فيها الكرماني قوله في السماء ظاهره غير مراد اذ الله منزّه عن الحلول في المكان لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها اضافها اليه اشارة الى علو الذات والصفات ويكفي من تأويلها ما قيل في الآية

السابقة وأما رواية زوجني الله تعالى من فوق سبع سموات فقد اجابوا عنه بما اجابوا به عن الالفاظ الواردة من الفوقية ونحوها (قال الراغب فوق يستعمل في المكان والزمان والعدد والجسم والمنزلة والقهر) (فالاول) باعتبار العلو ويقابله تحت نحو (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) (والثاني) باعتبار الصعود والانحدار نحو اذ جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم) (والثالث) في الكبر والصغر كقوله (بعوضة فما فوقها) (والرابع) في العدد نحو فان كنا نساء فوق اثنتين (والخامس) يقع باعتبار الفضيلة الدنيوية نحو (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات) أو الاخرية نحو (والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) (والسادس) نحو (وهو القاهر فوق عباده يخافون ربه من فوقهم) فقوية الله تعالى كلما ذكرت في آية أو حديث هي من هذا المعنى الذي هو القهر والغلبة لا كما يزعمه المجسمة اه وحديث ابى هريرة المار ان الله لما قضى الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش الخ قال فيه الخطابي المراد بالكتاب أحد شيئين اما القضاء الذي قضاه الله كقوله تعالى (كتب الله لاغلبن انا ورسلي) قال ويكون معنى قوله (فوق العرش) أى عنده علم ذلك فهو لا ينساه ولا يبدله كقوله تعالى (في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى) وأما اللوح المحفوظ الذي فيه ذكر اصناف الخلق وبيان امورهم وآجالهم وأرزاقهم وأحوالهم ويكون معنى قوله فهو عنده فوق العرش أى ذكره وعلمه وكل ذلك جائز في التخريج على ان العرش مخلوق تحمله الملائكة فلا يستحيل ان يماسوا العرش اذا حملوه وان كان حامل العرش وحامل حملته هو الله تعالى وقوله (فوق عرشه) صفة الكتاب وقيل ان فوق بمعنى دون كما جاء في قوله تعالى (بعوضة فما فوقها) وهو بعيد والحامل عليه استبعاد ان يكون شيء من المخلوقات فوق العرش

ولا محذور اجراء ذلك على ظاهره لان العرش خلق من خلق الله ولذا قال ابن أبي جرة يؤخذ من كون الكتاب المذكور فوق العرش ان الحكمة اقتضت ان يكون العرش حاملا لما شاء الله تعالى من اثر حكمته وقدرته وغامض غيبه ليستأثر هو بذلك من طريق العلم والاحاطة فيكون من أكبر الأدلة على انفراده بعلم الغيب قال وقد يكون ذلك تفسيرا لقوله تعالى (الرحمن على العرش استوي) أى ما شاءه من قدرته وهو كتابه الذى وضعه فوق العرش وقد مر الكلام على العندية المذكورة فيه عند ذكره فى بحث العندية السابقة ويأتى الكلام على الاستواء مستوفى ان شاء الله تعالى اه والفوقية المذكورة فى حديث ابن مسعود المار وحديث العباس يقال فيها ما قيل فى غيرها واذا نظرت فى التعبير فى حديث ابن عباس بقوله ثم الله فوق ذلك من غير ذكر فى الفوقية للعرش وفى حديث ابن مسعود ذكر العرش وقال والله تعالى فوق العرش والمعنى فيهما واحد علمت يقينا ان الفوقية فى حقه تعالى هي ما مر من القهر والغلبة والحديث الذى فيه والله فوق ذلك لا يمكن الاحتجاج به لانه لما قال ابن العربى عدد فيه الارضين حتى ذكر الارض السابعة ثم قال والذى نفسى بيده لو دلتم جبالا لهبط على الله فلم يقتض ذلك انه تحت الارض فكذلك فوق ذلك فان قيل فقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لسعد بن معاذ حين حكم فى بنى قريظة بان يقتل مقاتلتهم ويسبى ذراريهم لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع اربعة قلنا لم يصح ومع حاله فلا متعلق فيه لان قوله من فوق يتعلق بحكم المصدر المتصل لا بقوله الملك فافهموا ذلك قاله ابن العربى (قلت) أو يقال فى الفوقية فيه ما مر فى غيرها من الفوقية وقوله ان هذا الحديث لم يصح الحديث بهذه الرواية رواه ابن اسحاق من مرسل علقمة

ابن وقاص وفي رواية للبخارى لقد حكمت فيهم اليوم بحكم الله الذي حكم به من فوق سبع سموات وهى مثل الاولى فى التعبير باربعة وهى السموات اه وقد مر ان البخارى ذكر ثلاثة احاديث لابي ذر وزيد بن ثابت وابن عباس ليس فيها الا ذكر العرش لنكتة والنكتة هى ان فى حديث ابي ذر اثبات ان العرش مخلوق لانه ثبت ان له فوقا وتحتا وهما من صفات المخلوقين وفى حديث ابن عباس وزيد بن ثابت وهو رب العرش العظيم ففيهما انه اثبت للعرش ربا فهو مربوب وكل مربوب مخلوق وفى حديث ابى هريرة المار فى فضل المجاهد فى سبيل الله كان حقا على الله ان يدخله الجنة ومعناه معنى قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وليس معناه ان ذلك لازم له لانه لا آمر له ولا ناهى يوجب عليه ما تلزمه المطالبة به وانما معناه انجاز ما وعد به من الثواب وهو لا يخلف الميعاد اه وقوله فيه ان فى الجنة مائة درجة ليس فى سياقه التصريح بان العدد المذكور هو جميع درج الجنة من غير زيادة اذ ليس فيه ما ينفىها ويؤيد ذلك ان فى حديث ابى سعيد المرفوع الذى أخرجه ابو داود وصححه الترمذى وابن حبان ويقال لصاحب القرآن اقرأ وارتق ورتل كما كنت ترتل فى الدنيا فان منزلك عند آخر آية تقرأها وعدد آى القرآن اكثر من ستة آلاف ومايتين والخلف فيما زاد على ذلك من الكسور اه وقال فيه ايضا كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والارض واختلف الخبر الوارد فى قدر مسافة ما بين السماء والارض فعند الترمذى من رواية محمد بن حجاج ما بين كل درجتين مائة عام وفى الطبرانى خمسمائة ومر فى حديث ابن خزيمة مثل ما فى الطبرانى ومر حديث العباس احدى واثنان أو ثلاث وسبعون قال فى الفتح والجمع بين اختلاف العدد فى هاتين الروايتين يعنى

رواية خمسمائة ورواية السبعين ان تحمل الخمسمائة على السير البطيء كبير الماشي على هيئته وتحمل رواية السبعين على السير السريع كبير السعاة ولولا التجديد بالزيادة على السبعين لحملنا السبعين على المبالغة فلا تنافي الخمسمائة اه (قلت) وتحمل رواية الترمذى المائة على التوسط بين هذين السيرين والله تعالى اعلم اه (وأما الاين) فقد ورد في حديث رواه مسلم في افراده من حديث معاوية بن الحكم قال كانت لى جارية ترعى غنما لى فانطلقت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة فصككتها صكة فاتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعظم ذلك على فقلت لا اعتقها قال ائتنى بها فقال لها اين الله تعالى قالت فى السماء قال لها من أنا قالت رسول الله قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة اه وفى حديث ابى رزين العقبلى اخرجه الطيالسى واحمد والترمذى وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقى فى الاسماء والصفات قال قلت يا رسول الله اين كان الله قبل ان يخلق السموات والارض قال كان فى عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء اه وهذان الحديثان عند المؤولين لما كان مثلهما من المتشابه مؤولان أما الاول ففيه التشابه من وجهين (احدهما) قولها فى السماء وهذا تاويله ظاهر مما مر فى معنى آية (امانتم من فى السماء) وماعها من الاحاديث فمعنى قولها فى السماء العلو والارتفاع وانه تعالى منزله عن صفات الحوادث اه وقد قال فى الفتح ان وجه ثبوت ايمانها بذلك القول هو ان من آتى بلفظ يدل على التجسيم لا يكون به مؤمنا الا ان كان عاميا لا يفقه معنى التجسيم فيكتفى منه بذلك كما فى قصة الجارية والوجه (الثانى) قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لى اين الله فان الله سبحانه وتعالى لا يسأل عنه بأين والجواب عن هذا

قال المازري اراد صلى الله تعالى عليه وسلم ان يطلب دليلا على انها موحدة مخاطبها بما يفهم منه قصدها لان علامة الموحدين التوجه الى السماء عند الدعاء وطلب الحوائج كان من كان يعبد الاصنام يطلب حوائجه منها ومن كان يعبد النار يطلب حوائجه منها فاراد صلى الله تعالى عليه وسلم الكشف عن معتقدها أي مؤمنة أم لا ف اشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون وقيل وقع السؤال لها بأين لاجل انه صلى الله تعالى عليه وسلم أراد السؤال عما تعتقده من جلالة الباري وعظمته جل وعلا ف اشارت الى السماء اخبارا عن جلالاته سبحانه وتعالى في نفسها لانه قبله الداعين كما أن الكعبة قبله المصلين اه ولا بى القاسم السبيلي على هذا الحديث كلام حسن ومن كلامه السؤال بأين ينقسم الى ثلاثة أقسام اثنان جائزان وواحد لا يجوز (فالاول) السؤال على جهة الاختبار للمسؤول ليعرف مكانه من العلم والايمان كسؤاله عليه الصلاة والسلام للأمة (والثاني) السؤال عن مستقر ملكوت الله تعالى وموضع سلطانه كعرشه وكرسیه وملائكته مثل سؤال السائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه الحديث فهذا سؤال فيه حذف كما ترى وانما سأل عن مستقر الملائكة والعرش وغير ذلك من خلقه والعماء السحاب واذا جاز ان يعبر عن اذاية أوليائه بقوله (يحاربون الله ويؤذون الله) جائز ان يعبر ايضا باسمه عن ملائكته وعرشه وكرسیه وسلطانه وملكه (قلت) كون المراد بهذا الحديث الذى استدل به السؤال عن ملائكته وعرشه وملكه أو شيء من مخلوقاته لا يصح بوجه لتصريح السائل بقوله قبل ان يخلق خلقه والملائكة وما معهم داخلون فى الخلق فلا يصح ان يكون السؤال عنهم ويأتى قريبا ان شاء الله تعالى ما قيل فيه من التأويل (والثالث)

السؤال بآين عن ذات الرب سبحانه وتعالى وهذا سؤال فاسد لا يجوز ولا يحجب عنه سائله وانما سبيل المسؤول عنه أن يبين له فساد سؤاله كما قال على كرم الله تعالى وجهه ورضي عنه حين سئل اين الله فقال الذي اين الاين لا يقال فيه اين فبين للسائل فساد سؤاله بان الاينية مخلوقة والذي خلقها لا محالة قد كان قبل ان يخلقها ولا أينية له وصفات نفسه لا تتغير فهو بعد ان خلق الاينية على ما كان قبل ان يخلقها وانما مثل هذا السائل كمن سأل عن لون العلم أو طعم الظن أو الشك فيقال له من عرف حقيقة العلم أو الظن ثم سأل هذا السؤال فهو متناقض لان اللون والطعم من صفات الاجسام وقد سألت عن غير جسم فسؤالك فاسد محال لتناقضه اه وأما الحديث الثاني حديث أبي رزين فقد قال فيه يزيد بن هارون قوله في عماى أى ليس معه شيء وقيل ان هذا بالقصر وقال ابن الجوزى العماى السحاب واعلم ان الفوق والتحت يرجعان الى السحاب لا الى الله تعالى وفي بمعنى فوق والمعنى كان فوق السحاب بالتدبير والقهر ولما كان القوم يأمنون بالمخلوقات سالوا عنها والسحاب من جملة خلقه ولو سئل عما قبل السحاب لاخبر ان الله تعالى كان ولا شيء معه كما روي في الحديث كان الله تعالى ولا شيء معه ولسنا نختلف ان الجبار تعالى لا يعلوه شيء من خلقه بحال وأنه لا يحل في الاشياء بنفسه ولا يزول عنها لانه لو حل بها كان منها ولو زال عنها لنأى عنها اه (قلت) يأتى ان شاء الله تعالى في بحث الاستواء تقرير هذا الدليل بما لازيادة عليه ومر حديث كان الله ولم يكن معه شيء في بحث الشيء ويأتى الكلام عليه مطولا في بحث الاستواء هذا ما قيل في هذين الحديثين (واما الادناء والكنف) فقد وردا فيما اخرجه الشيخان أن رجلا سأل

ابن عمر كيف سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول في النجوي قال يدنوا أحدكم من ربه حتي يضع كنفه عليه فيقول اعملت كذا وكذا فيقول نعم ويقول عملت كذا وكذا فيقول نعم فيقرره ثم يقول اني سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم اه (اما الدنو) فمعناه القرب وقد مر الكلام عليه مستوفى في بحث المعية ومعناه هنا القرب من رحمته وكرامته وهو سائح في كلام العرب يقال فلان قريب من فلان ويراد الرتبة ومثله (ان رحمة الله قريب من المحسنين) وما مر فيه كفاية (أما الكنف) فقوله يضع كنفه عليه المراد بالكنف بالتحريك الستر وقد جاء مفسرا فيما اخرجه البخارى في كتاب خلق افعال العباد قال عبد الله بن المبارك كنفه ستره فالمعنى يحيط به عنايته التامة قال ابن الانبارى كنفه حياطته وستره يقال قد كنف فلان فلانا اذ احاطه وستره وكل شيء ستر شيئا فقد كنفه ويقال للترس كنيف لانه يستر صاحبه قال ابن الجوزى قال ابو يعلى يدنيه من ذاته قال وهذا قول من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ولا يعلم انه لا يجوز عليه الدنو الذى هو مسافة وكذلك قوله انه ليدنو يوم عرفة أى يقرب بلفظه وعفوه اه

(البحث التاسع في الروح والرحم والملل والاذاية)

(اما الروح) فقد جاءت مضافة لله تعالى في قوله (ففخنا فيها من روحنا) وفي قوله (ونفخت فيه من روحي) وجاء ذكرها كثيرا في القرآن من غير اضافة واخرج البخارى عن ابن مسعود قال بينا أنا امشي مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض حرث المدينة وهو يتوكأ على عسيب معه فمررنا علي نفر من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال

بعضهم لا تسألوه أن يجيء فيه بشيء تكرر هو نه فقال بعضهم لنسألنه فقام إليه رجل منهم فقال يا أبا القاسم ما الروح فسكت عنه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فعلت انه يوحى اليه فقامت مقامى فلما نزل الوحى قال (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى) اه وقد اختلف فى المراد بالروح المسئول عنها هل هى التى تقوم بها الحياة أو الروح المذكور فى قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا) وفى قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح فيها) وتمسك من قال بالثانى بان السؤال انما يقع فى العادة عما لا يعرف الا بالوحى والروح التى بها الحياة قد تكلم الناس فيها قديما وحديثا بخلاف الروح المذكور فان اكثر الناس لا علم لهم به بل هى من علم الغيب بخلاف الاولى وقد اطلق الله لفظ الروح على الوحى فى قوله تعالى (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا) وفى قوله (يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده) وعلى القوة والثبات والنصر فى قوله تعالى (وايدهم بروح منه) وعلى جبريل فى عدة آيات وعلى عيسى بن مريم ولم يقع فى القرآن تسمية روح بنى آدم روحا بل سماها نفسا فى قوله (النفس المطمئنة والنفس الامارة بالسوء والنفس اللوامة واخرجوا انفسكم ونفس وما سواها وكل نفس ذائقة الموت) وقال أهل النظر سالوه عن كيفية مسلك الروح فى البدن وامتزاجه به وهذا هو الذى استأثر الله بعلمه وقال القرطبى الراجح انهم سالوه عن روح الانسان لان اليهود لا تعترف بان عيسى روح الله ولا يجهلون ان جبريل ملك وان الملائكة ارواح وقال الامام فخر الدين الرازى المختار انهم سالوه عن الروح الذى هو سبب الحياة وان الجواب وقع على أحسن الوجوه ويانه ان السؤال عن الروح يحتمل عن ماهيته وهل هى متحيزة أم لا وهل هى حالة فى متحيز أم لا وهل هى قديمة أو حادثة وهل تبقى بعد

انفصالها عن الجسد أو تفتي وما حقيقة تنعيمها أو تعذيبها وغير ذلك من متعلقاتها قال وليس في السؤال ما يخص بعض هذه المعاني الا ان الاظهر سألوه عن الماهية وهل هي قديمة أو حادثة والجواب يدل على انها شيء موجود مغاير للطبائع والاخلاط وتركيبها فهو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث وهو قوله تعالى (كن) فكانه قال هي موجودة محدثة بامر الله وتكوينه ولها تأثير في افادة الحياة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بكيفيتها الخصوصية فيها قال ويحتمل أن يكون المراد بالامر في قوله (من أمر ربى) الفعل كقوله (وما أمر فرعون برشيد) أى فعله فيكون الجواب الروح من فعل ربى ان كان السؤال هل هي قديمة أو حادثة فيكون الجواب انها حادثة الى ان قال وقد سكت السلف عن البحث في هذه الاشياء والتعمق فيها وقد تنطع قوم فتباينت أقوالهم فقليل هي النفس الداخل والخارج وقيل الحياة وقيل جسم لطيف يحل في جميع البدن وقيل هي الدم وقيل هي عرض حتى قيل ان الاقوال فيها بلغت مائة ونقل ابن منده عن بعض المتكلمين ان لكل نبي خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلاثة ولكل حى واحدة وقال ابن العربى اختلفوا في الروح والنفس فقليل متغايران وهو الحق وقيل هما شيء واحد قال وقد يعبر بالروح عن النفس وبالعكس كما يعبر عن الروح وعن النفس بالقلب وبالعكس وقد يعبر عن الروح بالحياة حتى يتعدى ذلك الى غير العقلاء بل الى الجماد مجازا وقال السهيلي يدل على مغايرة الروح والنفس قوله تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي) وقوله تعالى (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) فانه لا يصح جعل أحدهما موضع الآخر ولولا التغاير لساغ ذلك (قلت) لم أفهم قوله انه لا يصح جعل أحدهما مكان الآخر فما المانع منه لم يظهر لى وجهه وقال ابن بطال معرفة

حقيقة الروح بما استأثر الله بعلمه بدليل هذا الخبر قال والحكمة في إيهامه اختبار الخلق ليعرفهم عجزهم عن علم مالا يدركونه حتى يضطروهم إلى رد العلم إليه وقال القرطبي الحكمة في ذلك اظهار عجز المرء لانه اذا لم يعلم حقيقة نفسه مع القطع بوجوده كان عجزه عن ادراك حقيقة الحق من باب الاولى وقال بعضهم ليس في الآية دلالة على ان الله تعالى لم يطلع نبيه على حقيقة الروح بل يحتمل ان يكون أطلعه ولم يأمره أنه يطلعهم وقد قالوا في علم الساعة نحو هذا ونقل في عوارف المعارف عن الجنيد أنه قال الروح استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه فلا تجوز العبارة عنه بأكثر من أنه موجود وعلى ذلك جرى ابن عطية وجمع من أهل التفسير وأجاب من خاض في ذلك بان اليهود سألوا عنها سؤال تعجيز وتغليط لكونه يطلق على اشياء فاضمروا أنه بأي شيء أجاب قالوا ليس هذا المراد فرد الله كيدهم وأجابهم جواباً مجملًا مطابقاً لجوابهم المجمل وقال السهروردي في العوارف يجوز ان يكون من خاض فيها سلك سبيل التأويل لا التفسير اذ لا يسوغ التفسير الانقلا واما التأويل فتمتد العقول إليه بالباع الطويل وهو ذكر مالا يحتمل الا به من غير قطع بانه المراد فمن ثم يكون القول فيه قال وظاهر الآية المنع من القول فيها لحتم الآية بقوله (وما أوتيتم من العلم الا قليلا) أي اجعلوا حكم الروح من الكثير الذي لم تؤتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار وقيل المراد بقوله (من أمر ربى) كون الروح من عالم الامر الذي هو عالم الملكوت لا عالم الخلق الذي هو عالم الغيب والشهادة وقد خالف الجنيد ومن تبعه من الائمة جماعة من متأخري الصوفية فأكثروا من القول في الروح وصرح بعضهم بمعرفة حقيقتها وعاب من أمسك عنها ونقل ابن منده في كتاب الروح له عن محمد

ابن نصر المروزي الإمام انه نقل الاجماع على ان الروح مخلوقة وانما ينقل القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة واختلف هل تنفى عند فناء العالم قبل البعث أو تستمر باقية وتمسك من زعم ان الروح قديمة بامرین (الاول) قوله تعالى (قل الروح من أمر ربی) زعمانه ان المراد بالامر هنا الامر الذي في قوله تعالى (الا له الخلق والأمر) وهذا الزعم فاسد فان الامر في هذه الآية بمعنى الطلب الذي هو أحد انواع الكلام والأمر في قوله تعالى (من أمر ربی) المراد به المأمور كما يقال الخلق ويراد به المخلوق وقد وقع التصريح في بعض طرق الحديث ففي تفسير السدي عن ابن عباس وغيره في قوله تعالى (قل الروح من أمر ربی) يقول هو خلق من خلق الله ليس هو شيء من أمر الله (وقد ورد الأمر في القرآن لمعانيتين المراد بكل منها بسياق الكلام) منها الطلب كما مر في قوله تعالى (الا له الخلق والأمر) وبمعنى المأمور كما مر في هذه الآية أي آية (من أمر ربی) وكما في قوله تعالى (لما جاء أمر ربك) أي مأموره وهو اهلاكم ومن الأمر بمعنى الطلب قوله تعالى (لله الأمر من قبل ومن بعد) أي من قبل خلق الخلق ومن بعد خلقهم وموتهم بدأهم بأمره ويعيدهم بأمره (ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره) وآية (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) قال عبد العزيز بن يحيى المكي في مناظرته لبشر المريسي بعد ان تلا الآية المذكورة أخبر الله تعالى عن الخلق أنه مسخر بأمره فالامر هو الذي كان الخلق مسخرا به فكيف يكون الامر مخلوقا وقال بعض المفسرين المراد بالامر بعد الخلق تصريف الامور وقال بعضهم المراد بالخلق في الآية الدنيا وما فيها وبالامر الآخرة وما فيها فهو كقوله (أتى أمر الله) ويأتى الامر أيضا للحكم والحال والشأن وقال الراغب

الأمْر لفظ عام للافعال والاقوال كلها ومنه قوله تعالى (واليه يرجع الأمر كله) ويقال للابداع أمر ومنه قوله تعالى (الا له الخلق والأمر) وعلى ذلك حمل بعضهم قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) أي هو من ابداعه وتختص ذلك بالله تعالى دون الخلائق وقوله (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) اشارة الى ابداعه وعبر عنه بأقصر لفظ وأبلغ ماتتقدم به فيما بيننا بفعل الشيء ومنه (وما أمرنا الا واحدة) فعبر عن سرعة ايجاده بأسرع ما يدركه وهما والأمر التقدم بالشيء سواء كان ذلك بلفظ افعل أو لتفعل أو بلفظ خبر نحو والمطلقات يتربصن أو بإشارة أو بغير ذلك كتسمية ما رأى ابراهيم أمرا حيث قال ابنه يا أبت افعل ما تؤمر واما قوله (وما أمر فرعون برشيد) فعام في أقواله وأفعاله وقوله (أتى أمر الله) اشارة الى يوم القيامة فذكره بأعم الالفاظ وقوله (بل سولت لكم انفسكم أمرا) أي ماتامر به النفس الامارة اه قال في الفتح وفي بعض ما ذكره نظر لاسيما في تفسير الأمر في آية (الا له الخلق والأمر) بالابداع والمعروف فيه ما نقل عن ابن عيينة من كونه للطلب كما مر وعلى ما قال الراغب يكون الأمر في الآية من عطف الخاص على العام (قلت) أو يكون الخلق بمعنى المخلوق ويكون الأمر بمعنى الابداع فيتغاير والله تعالى اعلم اه) والأمر الثاني) بما تمسك به القائل بقدم الروح اضافتها الى الله تعالى في قوله (ونفخت فيه من روحي . فنفخنا فيه من روحنا) ولا حاجة لهم في ذلك لان الاضافة تقع على صفة تقوم بالموصوف كالعلم والقدرة وعلى ما ينفصل عنه كبيت الله وناقة الله فقوله روح الله من هذا القبيل (الثاني) وهي اضافة تخصيص وتشريف وهي فوق الاضافة العامة التي بمعنى الابداع فالاضافة على ثلاثة مراتب اضافة ايجاد واطافة تشريف واطافة صفة قال اللوسى النفخ في العرف اجراء

الريح من الفم أو غيره في تجويف جسم صالح لا مساكها والامتلاء بها والمراد هنا تمثيل افاضة مابه الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقى والاضافة الى ضميره تعالى لانه تعالى خلقهما من غير واسطة تجرى مجرى الاصل والمادة أول للتشريف وقال الغزالي عبر بالنفخ الذى يكون سببا لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذى تعاقبت عليه الاطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعدادا تاما بنور الروح كما يكون سببا لاشتعال الخطب القابل مثلا بالسبب بالنار عن تبيجه ومسببه وهو ذلك الاشتعال وقد يمكن عن الفعل المستفاد الذى يحصل منه على سبيل المجاز وان لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه قال فلو نطقت الشمس وقالت أفضت على الارض من نورى يكون ذلك صدقا ويكون معنى النسبة أن النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان كان فى غاية من الضعف بالنسبة اليه اه والذى يبطل ما قالوه ويدل على ان الروح مخلوقة قوله تعالى (الله خالق كل شىء وهو رب كل شىء ربكم ورب آبائكم الاولين) والارواح مربوبة وكل مربوب مخلوق رب العالمين وقوله تعالى لذكريا (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وهذا الخطاب لجسده وروحه معا ومنه قوله تعالى (هل آتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) وقوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) سواء قلنا ان قوله خلقنا بنناول الارواح والاجساد معا أو الارواح فقط ومن الاحاديث الصحيحة حديث عمران بن حصين كان الله ولم يكن شىء غيره وقد مر فى بحث الشىء ويأتى فى الاستواء وقد وقع الاتفاق على ان الملائكة مخلوقون وهم أرواح وحديث الارواح جنود مجندة والجنود المجندة لا تكون الا مخلوقة وسأتكلم على هذا الحديث قريبا ان شاء الله تعالى وحديث أبى

قتادة ان بلالا قال لما ناموا في الوادي يارسول الله اخذ بنفسى الذى اخذ
 بنفسك والمراد بالنفس الروح قطعاً لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا
 الحديث ان الله قبض أرواحكم حين شاء الحديث كما في قوله تعالى (الله
 يتوفى الأنفس حين موتها) الآية والروح الكلام فيها كثير وقد ألف فيها
 كثير من العلماء ويأتي الكلام ايضا على هذا الحديث اهـ (وحديث الارواح
 جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف) اخرج البخارى
 في صحيحه تعليقا ووصله في الادب المفرد وقوله (جنود مجندة) أى اجناس
 مجنسة أو جموع بجمعة قال الخطابي يحتمل ان يكون اشارة الى معنى التشاكل
 في الخير والشرو والصالح والفساد وان الخير من الناس يحن الى شكله والشرير
 نظير ذلك يميل الى نظيره فتعارف الارواح يقع بحسب الطباع التى جبلت
 عليها من خير وشر فاذا اتفقت تعارفت واذا اختلفت تنافرت ويحتمل
 ان يراد الاخبار عن بدء الخلق في حال الغيب على ما جاء ان الارواح
 خلقت قبل الاجسام وكانت تلتقى فتشام فلما حلت بالاجسام تعارفت
 بالامر الاول فصارت تعارفها وتناكرها على ما سبق من العهد المتقدم وقال غيره
 المراد ان الارواح أول ما خلقت خلقت على قسمين ومعنى تقابلها أن الاجساد
 التى فيها الارواح اذا التقت في الدنيا ائتلفت واختلفت على حسب ما خلقت
 عليه الارواح في الدنيا الى غير ذلك بالتعارف قال في الفتح ولا يعكر عليه
 ان بعض المتنافرين ربما ائتلفا لانه محمول على مبدأ التلاقى فانه يتعلق باصل
 الخلقة بغير سبب وأما في ثاني الحال فيكون مكتسبا التجدد وصف يقتضى
 الالفة بعد النفرة كإيمان الكافر واحسان المسمى قال ابن الجوزى يستفاد
 من هذا الحديث ان الانسان اذا وجد من نفسه نفرة بمن له فضيلة أو
 صلاح فينبغى ان يبحث عن المقتضى لذلك ليسعى في ازالته حتى يتخلص

من الوصف المذموم وكذلك القول في عكسه وقال القرطبي الأرواح وان
اتفقت في كونها ارواحا لكنها تميز بامور مختلفة تتنوع بها فتشاكل اشخاص
النوع الواحد وتناسب بسبب ما اجتمعت فيه من المعنى الخاص لذلك النوع
للمناسبة ولذلك تشهد اشخاص كل نوع تالف نوعها وتفر من مخالفتها
ثم انا نجد بعض اشخاص النوع الواحد يتالف وبعضها يتنافر وذلك
بحسب الامور التي يحصل الاتفاق والانفراد بسببها وفي مسند أبي يعلى
عن عمرة بنت عبد الرحمن قالت كانت امرأة بمكة مزاحة فنزلت على امرأة
مثلا بالمدينة فبلغ ذلك عائشة فقالت صدق حي سمعت رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم يقول الأرواح جنود مجندة الخ وهذا علق له البخاري
(وحدث ان الله قبض ارواحكم حين شام) أخرجه البخاري عن أبي قتادة
وعمران بن حصين وغيرهما ولفظ أبي قتادة قال سرنا مع النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ليلة فقال بعض القوم لو عرست بنا يارسول الله قال اخاف
أن تناموا عن الصلاة قال بلال انا أوقظكم فاضجعوا واسند بلال ظهره
الى راحلته فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد
طلع حاجب الشمس فقال يا بلال اين ما قلت قال ما ألقيت على نومة مثلاً
قط قال ان الله قبض ارواحكم حين شاء وردّها عليكم حين شاء يا بلال قم
فاذن بالناس بالصلاة فتوضأ فلما ارتفعت الشمس وايضا تمت قام فصلى اه
وفي رواية عمران بن حصين لاضير ارتحلوا فارتحلوا فصار غير بعيد ثم
نزل الخ وزاد مسلم من حديث أبي هريرة ارتحلوا فان هذا منزل حضرنا
فيه الشيطان ولا بى داود من حديث ابن مسعود تحولوا عن مكانكم الذى
أصابكم فيه الغفلة ولمسلم من حديث أبي هريرة بعد قوله يا بلال اين ما قلت
قال أخذ بنفسى الذى أخذ بنفسك اه وقوله ان الله قبض ارواحكم هو

كقوله تعالى (الله يتوفى الانفس حين موتها) والتي لم تمت في منامها ولا يلزم من قبض الروح الموت فالموت انقطاع تعلق الروح بالبدن ظاهرا وباطنا والنوم انقطاع عن ظاهره فقط قال القرطبي اخذ بهذا بعض العلماء فقال من انتبه من نوم عن صلاة فاتته في سفر فليتحول عن موضعه وان كان واديا فليخرج عنه وقيل انما يلزم في ذلك الوادى بعينه وقيل هو خاص بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانه لا يعلم من حال ذلك الوادى ولا غيره ذلك الا هو وقال غيره يؤخذ منه ان من حصلت له غفلة في مكان عن عبادة استحسب له التحول منه ومنه أمر الناعس في سماع الخطبة يوم الجمعة بالتحول عن مكانه الى مكان آخر اه وقد تكلم العلماء على الجمع بين حديث النوم هذا وبين قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان عيني تمانان ولا ينام قلبي أخرجه البخاري في مواضع في التهجد وفي آخر الصوم وفي صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي الاعتصام والتوحيد وأخرجه مسلم قال النووي له جوابان (احدهما) ان القلب انما يدرك الحسيات المتعلقة به كالحديث والالم ونحوهما ولا يدرك ما يتعلق بالعين لانها نائمة والقلب يقظان (والثاني) انه كان له حالان حال كان قابله لا ينام وهو الاغلب وحال ينام قلبه وهو نادر فصادف هذا اي قصة النوم عن الصلاة قال والصحيح المعتمد هو الاول والثاني ضعيف وهو كما قال ولا يقال القلب وان كان لا يدرك ما يتعلق بالعين من رؤية الفجر مثلا لكنه يدرك اذا كان يقظانا مرور الوقت الطويل فان من ابتداء طلوع الفجر الى ان حمت الشمس مدة طويلة لا تخفى على من لم يكن مستغرقا لانا نقول يحتمل ان يقال كان قلبه صلى الله تعالى عليه وسلم اذ ذاك مستغرقا بالوحى ولا يلزم مع ذلك وصفه بالنوم كما كان يستغرق صلى الله تعالى عليه وسلم حالة القاء الوحى في

اليقظة وتكون الحكمة في ذلك بيان التشريع بالفعل لأنه أوقع في النفس كما في قصة سهوه في الصلاة وقريب من هذا جواب ابن المنير ان القلب قد يحصل له السهو في اليقظة لمصلحة التشريع ففي النوم بطريق الاولى أو على السواء وقد اجيب عن الاشكال اجوبة اخرى ضعيفة منها ان قوله لا ينام قلبي أى لا يخفي عليه حالة انتقاض وضوئه ومنها ان معناه لا يستغرق بالنوم حتى يوجد منه الحدث وهذا قريب من الذى قبله قال ابن دقيق العيد كان قائل هذا اراد تخصيص يقظة القلب بادراك حالة الانتقاض وذلك بعيد لأن قوله صلى الله تعالى عليه ان عيني تنامان ولا ينام قلبي وقع جوابا عن قول عائشة أتمام قبل أن توتر وهذا كلام لا تعلق له بانتقاض الطهارة الذى تكلموا فيه وانما هو جواب يتعلق بأمر التوتر فتحمل يقظته على تعلق القلب باليقظة للتوتر وفرق بين من شرع في النوم مطمئن القلب به وبين من شرع فيه متعلقا باليقظة قال فعلي هذا فلا تعارض ولا اشكال في حديث النوم حتى طلعت الشمس لانه يحمل على أنه اطمأن في نومه لما أوجبه تعب السير معتمدا على من وكله بكلامه الفجر ومحصله تخصيص اليقظة المفهومة من قوله ولا ينام قلبي بادراكه وقت التوتر ادراكا مغنويا لتعلقه به وان نومه في حديث الوادى كان نوما مستغرقا ويؤيده قول بلال له اخذ بنفسى الذي اخذ بنفسك المار ولم ينكر عليه ومعلوم ان نوم بلال كان مستغرقا وقد اعترض عليه بان مقاله يقتضى اعتبار خصوص السبب وأجاب بأنه يعتبر اذا قامت عليه قرينة وارشد له السياق وهو هنا كذلك ومن الاجوبة الضعيفة ايضا قول من قال كان قلبه يقظانا وعلم بخروج الوقت لكن ترك اعلامهم بذلك عمدا لمصلحة التشريع وقول من قال المراد بنفي النوم عن قلبه انه لا يطرأ عليه اضطرابات احلام كما يطرأ

على غيره بل كل ما يراه في نومه حق ووحى فلهذه عدة أجوبة أقربها الى الصواب الاول على الوجه الذى قررناه قاله فى الفتح وفى هذا الحديث من الفوائد جواز التماس الاتباع ما يتعلق بمصالحهم الدينوية وغيرها لكن بصيغة العرض لا بصيغة الاعتراض وان على الامام ان يراعى المصالح الدينية والاحتراز عما يحتمل فوات العبادة عن وقتها بسببه وجواز التزام الخادم القيام بمراقبة ذلك والاكتفاء فى الامور المهمة بالواحد وقبول الغدر بمن اعتذر بأمر سائق وتسويغ المطالبة بالوفاء بالالتزام وتوجهت المطالبة على بلال بذلك تنبيها له على اجتناب الدعوى والثقة بالنفس وحسن الظن بها لاسيما فى مظان الغلبة وسلب الاختيار وانما بادر بلال الى قوله انا وأوقظكم اتباعا لعادته فى الاستيقاظ فى مثل ذلك الوقت للاذان وفيه خروج الامام بنفسه فى الغزوات والسرايا وفيه الرد على منكرى القدر وأنه لا واقع فى الكون الا بقدر وفي الحديث ايضا الاذان للفائتة وبه قال الشافعى فى القديم وأحمد وأبو ثور وابن المنذر وقال الاوزاعى ومالك والشافعى فى الجديد لا يؤذن لها والمختار عند كثير من اصحابه ان يؤذن لصحة الحديث وحمل الاذان هنا على الاقامة متعقب لانه عقب الاذان بالوضوء ثم بارتفاع الشمس فلو كان المراد به الاقامة لما اُخِر الصلاة عنها نعم يمكن حمله على المعنى اللغوى وهو محض الاعلام ولا سيما على رواية الكشميين فاذن الناس بالمد وحذف الموحدة من بالناس أى اعلمهم واستدل النافى للاذان للفائتة بما رواه البخارى بلفظ الحديث الاول عن جابر من صلاته صلى الله تعالى عليه وسلم العصر بعد ما غربت الشمس بدون اذان والمحل فيه بحث طويل الممنابه (وأما الرحم) فقد جاء ذكرها فى الحديث أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

قال خلق الله الخلق فلما فرغ منه قامت الرحم فاخذت فقال له مه قالت
 هذا مقام العائذ بك من القطيعة قال الاترضين ان اصل من وصلك
 وأقطع من قطعك قالت بلى يارب قال فذاك ثم قال رسول الله صلي الله
 تعالى عليه وسلم (اقرأ ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض
 وتقطعوا ارحامكم) وأخرج البخارى ايضا عن أبى هريرة عن النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم قال الرحم شجنة من الرحمن فقال الله من وصلك
 وصلته ومن قطعك قطعته وأخرجه عن عائشة ايضا وقوله في الحديث
 الأول فأخذت وقع للاكثر بحذف المفعول وفي رواية ابن السكن فاخذت
 بحقو الرحمن وفي رواية الطبري فأخذت بحقوى الرحمن بالتثنية قال القابسي
 أبى زيد المروزى ان يقرأ لنا هذا الحرف لاشكاله ووقع في حديث ابن
 عباس عند الطبراني ان الرحم اخذت بحجرة الرحمن قال في الفتح قال
 شيخنا في شرح الترمذي ان المراد بالحجرة هنا قائمة العرش ويؤيده ما أخرجه
 مسلم من حديث عائشة ان الرحم أخذت بقائمة من قوائم العرش وقوله
 خلق الله الخلق قال ابن أبى جمرة يحتمل ان يكون المراد بالخلق جميع
 المخلوقات وان يكون المراد به المكلفين وهذا القول يحتمل ان يكون
 بعد خلق السموات والارض وابرازها في الوجود ويحتمل ان يكون بعد
 خلقها كتباً في اللوح المحفوظ ولم يبرز بعد الا اللوح والقلم ويحتمل ان
 يكون بعد انتهاء خلق ارواح بنى آدم عند قوله (ألست بربكم) لما أخرجهم
 من صلب آدم عليه السلام مثل الذر وقوله فقامت الرحم فقالت قال ابن
 أبى جمرة يحتمل ان يكون بلسان الحال وان يكون بلسان القال علي الحقيقة
 والاعراض يجوز ان تجسد وتتكلم باذن الله قولان مشهوران والثنائي
 أرجح وعلى الثاني فهل تتكلم كما هي أو يخلق الله لها عند كلامها حياة وعقلا

والاول أرجح لصلاحية القدرة العامة لذلك ولما في الآخرين من تخصيص عموم لفظ القرآن والحديث بغير دليل ولما يلزم منه في حصر قدرة القادر التي لا يحصرها شيء ويحتمل ان يكون على حذف أي قام ملك فتكلم على لسانها ويحتمل ان يكون ذلك على طريق ضرب المثل والاستعارة والمراد تعظيم شأنها وفضل واصلها واثم قاطعها قال النووي قال القاضي عياض الرحم التي توصل وتقطع وتبر انما هي معنى من المعاني ليست بجسم وانما هي قرابة ونسب تجمعهم رحم والدة ويتصل بعضه ببعض فسمى ذلك الاتصال رحما والمعنى لا يتأتى منه القيام ولا الكلام فيكون ذكر قيامها هنا وتعلقها ضرب مثل وحسن استعارة على عادة العرب في استعمال ذلك والمراد تعظيم شأنها وفضيلة واصلها وعظيم اثم قاطعها بعقوقهم وقال ابن أبي جرة الوصل من الله كناية عن عظيم احسانه وانما خاطب الناس بما يفهمون ولما كان أعظم ما يعطيه المحبوب لمحبة الوصال وهو القرب منه واسعا فله على ما يريد ومساعدته على ما يرضيه وكانت حقيقة ذلك على الله تعالى مستحيلة في حق الله تعالى عرف أن ذلك كناية عن عظيم احسانه لعبده قال وكذا القول في القطع هو كناية عن حرمان الاحسان قال القرطبي وسواء قلنا انه اعنى القول المنسوب الى الرحم على الحقيقة أو المجاز انه على جهة التقدير والتمثيل كان يكون المعنى لو كانت الرحم بمن يعقل ويتكلم لقاتل كذا ومثله (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا) الآية وفي آخرها (وتلك الامثال نضرب للناس) فمقصود هذا الكلام الاخبار بتأكد أمر صلة الرحم وأنه تعالى انزلها منزلة من استجار به فاجاره فادخله في حمايته واذا كان كذلك فجار الله غير مخذول وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى الصبح فهو في ذمة الله وان من يطلبه الله بشيء من ذمته يدركه ثم يكبه على وجهه في النار أخرجه مسلم

وقال القرطبي ايضا الرحم التي توصل عامة وخاصة فالعامة رحم الدين وتجب مواصلة بالمواد والتناصح والعدل والانصاف والقيام بالحقوق الواجبة والمستحبة واما الرحم الخاصة فتزيد النفقة على القريب وتفقد احوالهم والتغافل عن زلاتهم وتفاوت مراتب استحقاقهم في ذلك كما في الحديث الاول من كتاب الادب الاقرب فالاقرب اه وقوله فاخذت بحقوق الرحمن الحقو بالفتح ويكسر قال عياض معقد الازار وهو الموضع الذي يستجار به ويحتزم به على عادة العرب لانه من أحق ما يحامى عنه ويدفع كما قالوا نمنعه مما نمنع منه ازرنا فاستعير ذلك مجازا للرحم في استعاذتها بالله من القطيعة اه وقد يطلق الحقو على الازار نفسه في حديث أم عطية فاعطاها حقوه فقال اشعرنها به أى ازاره وهو المراد هنا وهو الذي جرت العادة بالتمسك به عند الالحاح في الاستجارة والطلب والمعنى على هذا صحيح مع اعتقاد تنزيه الله عن الجارحة قال الطيبي هذا القول مبنى على الاستعارة التمثيلية فإنه شبه حالة الرحم وماهى عليه من الافتقار الى الصلة والذب عنها بحال مستجير يأخذ بحقوق المستجار به ثم اسند على سبيل الاستعارة التخيلية ما هو لازم للشبه به من القيام فيكون قرينة مانعة من ارادة الحقيقة ثم رشحت الاستعارة بالقول والاخذ وبلغت الحقو فهي استعارة اخرى والثنية فيه للتأكيد لان الاخذ بالدين أكد في الاستجارة من الاخذ بيد واحدة اه وقال البيهقي الحقو الازار والمعنى تتعلق بعزه وقال في النهاية الحقوفيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقوق فلان اذا استجرت به واعتصمت وفي اساس البلاغة لاذ بحقوقه اذا خزع به اه وقوله فقال له مه هو اسم فعل معناه الزجر أى اكفف وقال ابن مالك هي هنا ما الاستفهامية حذف الفها ووقف عليها بهاء السكت

والشائع ان لا يفعل ذلك الا وهي مجرورة لكن قد سمع مثل ذلك فجاء عن أبي ذؤيب الهذلي قال قدمت المدينة ولأهلها ضجيج بالبكاء كضجيج الحجيج فقلت مه قالوا قبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقوله الرحم شجنة من الرحمن الشجنة بكسر المعجمة وسكون الجيم بعدها نون وجاء بضم أوله وفتح ه واية ولغة وأصل الشجنة عروق الشجر المشتبكة والشجن بالتحريك واحد الشجون وهي طرق الأودية ومنه قولهم الحديث ذو شجون أي يدخل بعضه في بعض وقوله من الرحمن أي اخذ اسمها من هذا الاسم كما في حديث عبد الرحمن بن عوف في السنن مرفوعا أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي والمعنى انها اثر من آثار الرحمة مشتبكة بها فالقاطع لها منقطع من رحمة الله وقال الاسماعيلى معنى الحديث أن الرحم اشتق اسمها من اسم الرحمن فلها به علة وليس معناه انها من ذات الله تعالى الله عن ذلك وقيل المراد ان الله تعالى يراعى الرحم فيصل من وصلها ويقطع من قطعها ويأخذ لها حقها كما يراعى القريب قرابته فانه يزيد في المراعاة على الأجانب قال ابن أبي جمرة تكون صلة الرحم بالمال وبالعون على الحاجة وبدفع الضرر وبطلاقة الوجه بالدعاء والمعنى الجامع ايصال ما أمكن من الخير ودفع ما أمكن من الشر بحسب الطاقة وهذا انما يستمر اذا كان أهل الرحم أهل استقامة فان كانوا كفارا أو فجارا فمقاطعتهم في الله هي صلتهم بشرط بذل الجهد في وعظهم ثم اعلامهم اذا أصروا ان ذلك بسبب تخلفهم عن الحق ولا يسقط مع ذلك صلتهم بالدعاء لهم عن ظهر الغيب أن يعودوا إلى الطريق المثلى وفي الاحاديث تعظيم أمر الرحم وان صلتها مندوبة مرغب فيها وان قطعها من الكبائر

لورود الوعيد الشديد فيه قاله في الفتح (قلت) انظر كيف يمكن ان يكون قطعها كبيرة وتكون الصلة مندوبة فاذا كان القطع كبيرة كانت الصلة واجبة لان الكبيرة لا تترتب الا على ترك الواجب اهـ واختلف في تأويل قوله تعالى (ان توليتم) المذكور في الحديث فالأكثر على أنه من الولاية والمعنى إن توليتم الحكم وقيل بمعنى الاعراض والمعنى لعلكم ان أعرضتم عن قبول الحق ان يقع منكم ما ذكره الأول أشهر ويشهد له ما أخرجه الطبراني في تهذيبه من حديث عبد الله بن مغفل قال سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض) قال هم هذا الخي من قريش أخذ الله عليهم ان ولوا الناس أن لا يفسدوا في الارض ولا يقطعوا أرحامهم اهـ وقد ورد في الترغيب في صلة الرحم أحاديث كثيرة جداً أردت ان اذكر منها أحاديث فيها نفع للواصل منها ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول من سره أن يبسط له في رزقه وأن ينسأله في أثره فليصل رحمه وأخرجه عن أنس بلفظ من أحب الخ وللترمذي وحسنه عن أبي هريرة أن صلة الرحم محبة في الأهل مثابة في المال منسأة في الأثر وعند احمد بسند رجاله ثقات عن عائشة مرفوعاً صلة الرحم وحسن الجوار وحسن الخلق يعمران الديار ويزيدان في الأعمار وأخرج عبد الله بن احمد في زوائد المسند والبخاري وصححه الحاكم من حديث علي بن نحو حديثي البخاري لكن قال ويدفع عنه ميتة السوء ولا يبيعي من حديث انس رفعه أن الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء لكن سنده ضعيف وأخرج البخاري في الأدب المفرد من حديث ابن عمر بلفظ من اتقى ربه ووصل رحمه نسي له في عمره وثرى ماله واجبه أهله الى غير هذا من الأحاديث

وقوله ينسأله بالبناء للمجهول أى يؤخر وقوله فى اثره أى فى اجله وسمى
الاجل اثرا لانه يتبع العمر قال كعب بن زهير

والمرء ما عاش ممدود له أمل ه لا ينقضى العمر حتى ينتهى الاثر
وأصله من اثر مشيه فى الارض فان من مات لا تبقي له حركة فلا يبقى
لقدمه اثر فى الارض قال ابن التين ظاهر الحديث يعارض قوله تعالى
(فاذا جاء أجلمهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) والجمع بينهما من
وجهين (احدهما) ان هذه الزيادة كناية عن البركة فى العمر بسبب التوفيق
الى الطاعة وعمارة وقته بما ينفعه فى الآخرة وصيائته عن تضييعه فى غيره
ذلك ومثل هذا ما جاء أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم تقاصرت اعمار
امته بالنسبة لاعمار من مضى من الامم فاعطاه الله ليلة القدر وحاصله
ان صلة الرحم تكون سببا للتوفيق والطاعة والصيانة عن المعصية فيبقى بعده
الذكر الجليل فكانه لم يموت ومن جملة ما يحصل له من التوفيق العلم الذى ينتفع
به بعده والصدقة الجارية عليه والخلف الصالح (ثانيهما) ان الزيادة على حقيقتها
وذلك بالنسبة الى علم الملك الموكل بالعمر واما الاول الذى دلت عليه
الآية فبالنسبة الى علم الله تعالى كان يقال للملك ان عمر فلان مائة مثلا
ان وصل رحمه وستون ان قطعها وقد سبق فى علم الله انه يصل أو يقطع
فالذى فى علم الله لا يتقدم ولا يتأخر والذى فى علم الملك هو الذى تمكن
فيه الزيادة والنقص واليه الاشارة بقوله تعالى (يمحوا الله ما يشاء ويثبت
وعنده أم الكتاب) فالحو والاثبات بالنسبة لما فى علم الملك وما فى ام
الكتاب هو الذى فى علم الله تعالى فلا محو فيه البتة ويقال له القضاء
المبرم ويقال للأول القضاء المعلق (والوجه الاول) اليق بلفظ حديث
البخارى فان الاثر ما يتبع الشئ فاذا اخرج حسن ان يحمل على الذكر

الحسن بعد فقد المذكور وقال الطيبي الوجه الاول أظهر واليه يشير كلام صاحب الفائق قال ويجوز ان يكون المعنى ان الله يبقى أثر واصل الرحم في الدنيا طويلا فلا يضمحل سريعا كما يضمحل اثر قاطع الرحم ولما أنشد أبو تمام قوله في بعض المراثي

توفيت الآمال بعد محمد ه واصبح في شغل عن السفر السفر

قال له أبو دلف لم يمت من قيل فيه هذا الشعر ومن هذه المادة قول الخليل عليه السلام (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) وقد ورد في تفسيره وجه ثالث فأخرج الطبراني في الصغير بسند ضعيف عن أبي الدرداء قال ذكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم من وصل رحمه انسى له في عمره فقال ليس زيادة في عمره قال الله تعالى (فاذا جاء أجلهم) الآية ولكن الرجل تكون له الذرية الصالحة يدعون له من بعده وله في الكبير من حديث أبي مشجعة الجهني رفعه ان الله لا يؤخر نفسا اذا جاء أجلها وانما زيادة العمر ذرية صالحة وجزم ابن فورك بان المراد بزيادة العمر نفى الآفات عن صاحب البر في فهمه وعقله وقال غيره في أعم من ذلك وفي وجود البركة في رزقه وعلمه ونحو ذلك اه (وأما الملل) فقد جاء منسوبا اليه تعالى فيما أخرجه الشيخان عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وعندها امرأة فقال من هذه قالت فلانة تذكر من صلاتها قال مه عليكم بما تطيقون فوالله لا يمل الله حتى تملوا وكان أحب الدين اليه ما دارم عليه صاحبه وفي رواية ان احب الاعمال الى الله ما دارم عليه وان قل اه الملل استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محال على الله تعالى باتفاق لانه يقتضى تغير اوصافه تعالى وحلول الحوادث في حقه قال الاسماعيلي وجماعة من المحققين انما اطلق هذا على جهة المقابلة

اللفظية مجازا كما قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وانظاره قال القرطبي ونجه مجازه انه تعالى لما كان يقطع ثوابه عن يقطع العمل ملالا عبر عن ذلك بالملال من باب تسمية الشيء باسم سببه وقال الهروي معناه لا يقطع عنكم فضله حتى تملوا سؤاله فتزهدوا في الرغبة اليه وقال غيره معناه لا يتناهى حقه في الطاعة عليكم حتى يتناهى جهدكم وهذا كله بناء على ان حتى على بابها في انتهاء الغاية وما يترتب عليها من المفهوم وجنح بعضهم الى تأويلها فقل معناه لا يعمل الله اذا علمتم وهو مستعمل في كلام العرب يقولون لا افعل كذا حتى يبيض الفار أو يشيب الغراب ومنه قولهم في البليغ لا ينقطع حتى تنقطع خصومه لانه لو انقطع حين ينقطعون لم تكن له عليهم مزية وكقول الشاعر

صليت مني هذيل بخرق * لا يعمل الشر حتى يملوا

المعنى لا يعمل وان ملوا والا لم يكن له فضل عليهم وهذا المثال أشبه من الذى قبله لان شيب الغراب ليس يمكننا عادة بخلاف الملل من العابد وقال قوم من مل من شيء تركه فالمعنى لا يترك الثواب مالم يتركوا العمل وقال المازرى قيل ان حتى هنا بمعنى الواو فيكون التقدير لا يعمل وتملون فنفى عنه الملل وأثبت له لم قال وقيل حتى بمعنى حين والاول اليق واجرى على القواعد وانه من باب المقابلة اللفظية ويؤيده ما وقع في بعض طرق حديث عائشة بلفظ اكلفوا من العمل ما تطيقون فان الله لا يعمل من الثواب حتى تملوا من العمل لكن في سنده موسى بن عبيدة وهو ضعيف وقال ابن حبان في صحيحه هذا من الفاظ التعارف التي لا يتيها للمخاطب ان يعرف القصد مما يخاطب به الا بها وهذا رأيه في جميع المتشابه اه قال النووي عند احب الدين ماداوم عليه صاحبه بدوام القليل تستمر الطاعة

بالذكر والمراقبة والاخلاص والاقبال على الله تعالى بخلاف الكثير الشاق حتى ينموا القليل الدائم بحيث يزيد على الكثير المنقطع اضعافا كثيرة وقال ابن الجوزي انما أحب الدائم لمعين (احدهما) ان التارك للعمل بعد الدخول فيه كالمعرض بعد الوصل فهو متعرض للذم ولهذا ورد الوعيد في حق من حفظ آية ثم نسيها وان كان قبل حفظها لا يتعين عليه (ثانيهما) ان مداوم الخير ملازم للخدمة وليس من لازم الباب في كل يوم وقتا ما كمن لازم يوما كاملا ثم انقطع وقد مر لك ان احب الاعمال الى الله ما دووم عليه وإن قل اهـ (وأما الاذية) فقد جاءت نسبتها الى الله تعالى في قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله وفي احاديث منها ما أخرجه البخارى عن ابى موسى الاشعري قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما أحدا صبر على اذى سمعه من الله تعالى يدعون له الولد ثم يعافيه ويرزقه وأخرج ايضا عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله عز وجل يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر يبدى الامر اقلب الليل والنهار وأخرج هو ايضا ومسلم عنه قال الله يسب بنو آدم الدهر وانا الدهر يبدى الليل والنهار واخرج البخارى عنه لا تسموا العنب الكرم ولا تقولوا خيبة الدهر فان الله هو الدهر واخرجه مسلم بلفظ يؤذيني ابن آدم يقول يا خيبة الدهر وأخرجه مسلم بلفظ لا يسب احدكم الدهر فان الله هو الدهر ولا يقولن احدكم للعنب الكرم انما الكرم قلب المؤمن واخرجه احمد بلفظ لا يقل ابن آدم يا خيبة الدهر اني انا الدهر ارسل الليل والنهار فاذا شئت قبضتها وأخرجه مالك في الموطأ لكن في رواية يحيى بن يحيى فان الدهر هو الله وقد قال ابن عبد البر انه خالف فيها جميع رواة الحديث عن مالك

فان الجميع قالوا فان الله هو الدهر وأخرجه احمد من وجه آخر بلفظ
 لا تسبوا الدهر فان الله قال انا الدهر الايام والليالي لى اجددها وأبليها
 وهأتى بملوك بعدمولك وسنده صحيح اه والكلام هنا على أمرين (أحدهما)
 نسبة الايذاء لله تعالى (والثاني) النهي عن سب الدهر اما الايذاء فقد قال
 القرطبي يؤذيني ابن آدم معناه يخاطبني من القول بما يتأذى من يجوز في
 حقه التأذى منه والله منزّه عن ان يصل اليه الاذى وانما هذا من التوسع
 في الكلام والمعنى ان من وقع ذلك منه وقع في سخط الله وفي روح
 المعاني عند آية يؤذون الله ورسوله المتقدمة اريد بالاىذاء اما ارتكاب
 مالا يرضيانه من الكفر وكبائر المعاصي مجازا لانه سبب أو لازم له وان
 كان ذلك بالنظر اليه تعالى بالنسبة الى غيره فانه كاف في العلاقة وقيل في
 ايذائه تعالى هو قول اليهود والنصارى والمشرّكين (يد الله مغلوله والمسيح
 ابن الله والملائكة بنات الله تعالى والاصنام شركاؤه) تعالى الله عن ذلك
 علوا كبيرا وقيل قول الذين يلحدون في آياته وقيل تصوير التصاویر
 وقال في الفتح المراد يؤذيني ابن آدم أذى رسله وصالحى عباده لاستحالة
 تعلق أذى المخلوقين به لكونه صفة نقص وهو منزّه عن كل نقص ولا
 يؤخر النعمة قهرا بل تفضلا وتكذيب الرسل في نفي الصاحبة والولد
 عن الله أذى لهم فاضيف الاذى لله تعالى للمبالغة في الانكار عليهم
 والاستعظام لمقاتلتهم ومنه قوله تعالى (الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
 الله في الدنيا والاخرة) معناه يؤذون أولياء الله وأولياء رسوله فاقیم
 المضاف مقام المضاف اليه اه (قلت) وهذا شائع مستعمل في كلام
 العرب قال الله تعالى (واسأل القرية) أي أهلها وقال صلى الله تعالى عليه
 وسلم احد جبل يحبنا ونحبه. على احد التأويلات فيه وقال الشاعر

انبت أن النار بعدك أوقدت * واستب بعدك يا كليب المجلس
 أى أهله وفي الحديث ما أحدا صبر واصبرا فعل تفضيل من الصبر والصبر
 حبس النفس عن المجازاة على الأذى قولاً أو فعلاً وقد يطلق على الحلم
 والصبور من أسمائه تعالى ومعناه الذى لا يعاجل العصاة بالعقوبة وهو
 قريب من معنى الحليم والحليم يبلغ فى السلامة من العقوبة وفى قوله
 ما أحدا صبر إشارة إلى القدرة على الإحسان إليهم مع إساءتهم بخلاف
 طبع البشر فإنه لا يقدر على الإحسان إلى المسيء إلا من جهة تكلفه ذلك
 شرعاً وسبب ذلك أن خوف الفوت يحمله على المسارعة إلى المكافأة
 بالعقوبة والله سبحانه وتعالى قادر على ذلك حالاً ومآلاً لا يعجزه شيء
 ولا يفوته وقد قال بعض أهل العلم الصبر على الأذى جهاد النفس وقد
 جبل الله الأنفس على التآلم بما يفعل بها ويقال فيها ولهذا شق على النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم نسبتهم له إلى الجور فى القسمة لكنه حلم عن
 القائل فصبر لما علم من جزيل ثواب الصابرين وإن الله تعالى يأجره بغير
 حساب والصابر أعظم أجراً من المنفق لأن حسنته مضاعفة إلى سبعائة
 والحسنة فى الأصل بعشر أمثالها إلا من شاء الله أن يزيد (قلت) وهذه
 المضاعفة واردة فى المنفق أيضاً لقوله تعالى (مثل الذين ينفقون أموالهم) الخ
 وفى حديث ابن مسعود الصبر نصف الإيمان وفى فضل الصبر على الأذى
 ما أخرجه ابن ماجه بسند حسن عن ابن عمر رفعه المؤمن الذى يخالط الناس
 ويصبر على أذاهم خير من الذى لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم
 وأخرجه الترمذى من حديث صحابي لم يسم وذلك غير مضر لأن الصحابة
 كلهم عدول فجهل واحد منهم غير مضر (الامر الثانى النهى عن سب الدهر
 ومعنى قوله أنا الدهر) فعنى النهى عن سبه هو أن من اعتقد أنه الفاعل

للمكروه فسيب خطا فان الله هو الفاعل فاذا سببتم من انزل ذلك بكم رجع السب الى الله وقوله أنا الدهر قال الخطابي معناه أنا صاحب الدهر ومدبر الامور التي ينسبون لها فممن سبه من أجل انه فاعل هذه الامور عاد سبه الى ربه الذي هو فاعلها وانما الدهر زمان جعل ظرفا لمواقع الامور وكانت عادتهم اذا أصابهم مكروه اضافوه الى الدهر فقالوا بؤساً للدهر وتباً للدهر وقال النووي قوله أنا الدهر بالرفع في ضبط الاكثرين والمحققين ويقال بالنصب على الظرف أى انا باق ابدًا والموافق لقوله ان الله هو الدهر الرفع وهو مجاز وذلك ان العرب كانوا يسبون الدهر عند الحوادث فقال لا تسبوه فان فاعلها هو الله فكأنه قال لا تسبوا الفاعل فانكم اذا سببتموه سببتموني أو الدهر هنا بمعنى الداهر فقد حكى الراغب ان الدهر في قوله ان الله هو الدهر غير الدهر في قوله يسب الدهر قال والدهر الاول الزمان والثاني المدبر المصرف لما يحدث ثم استضعف هذا القول لعدم الدليل عليه ثم قال لو كان كذلك لعد الدهر من اسماء الله تعالى. وكذلك قال محمد بن داود محتجا لما ذهب اليه من انه بفتح الراء فكان يقول لو كان بضمها لكان الدهر من اسماء الله تعالى وتعقب بان ذلك ليس. بلازم ولا سيما مع روايته فان الله هو الدهر قال ابن الجوزي يصوب ضم الراء من أوجه (أحدها) أن المضبوط عند المحدثين الضم (ثانيها) لو كان بالنصب يصير التقدير فانا الدهر أقلبه فلا تكون علة النهي عن سبه. مذكورة لانه تعالى يقلب الخير والشر فلا يستلزم ذلك منع الذم (ثالثها) الرواية التي فيها فان الله هو الدهر اه قال في الفتح وهذه الاخيرة لاتعين الرفع لان المخالف أن يقول التقدير فان الله هو الدهر يقلب فترجع للرواية الاخرى وكذلك ترك ذكر علة النهي لايعين الرفع لانها تعرف

من السياق أى لا ذنب له فلا تسبوه اه وحصل ما قيل فى تأويله ثلاثة أوجه (أحدها) ان المراد بقوله إن الله هو الدهر أى المدبر للامور (ثانيها) أنه على حذف مضاف أى صاحب الدهر (ثالثها) التقدير مقاب الدهر ولذلك عقبه بقوله (يدى الليل والنهار) ووقع فى رواية زيد بن أسلم عن ابى صالح عن ابى هريرة بلفظ ييدى الليل والنهار أجدهه وابليه وأذهب بالملوك أخرجه أحمد وقد قال المحققون من نسب شيئا من الافعال الى الدهر حقيقة ككفر ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر لكنه يكره له ذلك لشبهه بأهل الكفر فى الاطلاق وهو نحو التفصيل المذكور فى قولهم مطرنا بنوء كذا وقال عياض زعم بعض من لا تحقيق عنده أن الدهر من اسماء الله وهو غلط فان الدهر مدة زمان الدنيا وعرفه بعضهم بأنه أمد مفعولات الله فى الدنيا وفعله لما قبل الموت وقد تمسك الجبهة من الدهرية والمعطلة بظاهر هذا الحديث واحتجوا به على من لا رسوخ له فى العلم لان الدهر عندهم حركات الفلك وأمد العالم ولا شئ عندهم ولا صانع سواه وكفى فى الرد عليهم قوله فى بقية الحديث أنا الدهر أقرب ليله ونهاره فكيف يقلب الشئ نفسه تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا وقال ابن أبى جرة لا يخفى أن من سب الصنعة فقد سب صانعها فمن سب الليل والنهار أقدم على امر عظيم بغير معنى ومن سب ما يجرى فيها من الحوادث وذلك هو أغلب ما يقع من الناس وهو الذى يعطيه سياق الحديث حيث نفى عنها التأثير فكانه قال لا ذنب لهما فى ذلك وأما الحوادث فمنها ما يجرى بوساطة العاقل المكلف فهذا يضاف شرعا ولغة الى الذى جرى على يديه يضاف الى الله تعالى لكونه بتقديره فافعال العباد من اكسابهم ولهذا ترتبت عليها الاحكام وهي فى الابتداء خلق الله ومنها

ما يجري بغير وساطة فهو منسوب الى قدرة القادر وليس لليل والنهار فعل ولا تأثير لالغة ولا عقلا ولا شرعا وهو المعنى في هذا الحديث ويلتحق بذلك ما يجري من الحيوان غير العاقل ثم أشار بان النهي عن سب الدهر تنبيه بالأعلى على الأدنى وان فيه اشارة الى ترك سب كل شيء مطلقا الا ما أذن الشرع فيه لان العلة واحدة واستنبط منه منع الحيلة في البيوع كالعينة لانه نهى عن سب الدهر لما يؤل اليه من حيث المعنى وجعله سببا لخالفه اه وقوله في الحديث ولا تقولوا خيبة الدهر وفي رواية يا خيبة الدهر وفي رواية واخية الدهر والخيبة بفتح الخاء الحرمان وهى بالنصب على الندبة كأنه فقد الدهر لما يصدر عنه مما يكرهه فندبه متفجعا عليه أو متوجعا منه وقال الداودى هو دعاء على الدهر بالخيبة وهو كقولهم قحط الله نوءها يدعون على الارض بالقحط وهى كلمة هذا أصلها ثم صارت تقال لكل مذموم اه ومر في الحديث لاتسموا العنب الكرم وانما الكرم قلب المؤمن وفي رواية لمسلم وانما الكرم الرجل المسلم وأخرج الطبرانى والبخارى من حديث سمرة رفعه ان اسم الرجل المؤمن فى الكتب الكرم من اجل ما أكرمه الله على الخليفة وانكم تدعون الحائط من العنب الكرم قال الخطابى ما ملخصه (المراد بالنهى تأكيد تحريم الخمر بمحو اسمها ولان فى تبقية هذا الاسم لها تقريرا لما كانوا يتوهمونه من تكريم شاربها فنهى عن تسميتها كرما وقال انما الكرم قلب المؤمن لما فيه من نور الايمان وهدى الاسلام) وحكى ابن بطال عن ابن الانبارى انهم سمو العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تجت على السخاء وتأمر بمكارم الاخلاق حتى قال شاعرهم الخمر مشتقة المعنى من الكرم وقال آخر

شقت من الصبي واشتق منى ه كما اشتقت من الكرم الكروم

فلذلك نهى عن تسمية العنب بالكرم حتى لا يسموا أصل الخمر باسم مأخوذ من الكرم وجعل قلب المؤمن التي يتقى شربها ويرى الكرم في تركها أحق بهذا الاسم وأما قول الأزهري سمي العنب كرما لانه ذلل لقاطفه وليس فيه سلاء يعقر جانيه ويحمل الاصل منه مثل ما تحمل النخلة فأكثر وكل شيء كثر فقد كرم فهو صحيح أيضا من حيث الاشتقاق لكن المعنى الاول أنسب للنهي وقال النووي النهي في هذا الحديث عن تسمية العنب كرما وعن تسمية شجرها أيضا للكرامة وحكى القرطبي عن المازري أن السبب في النهي أنه لما حرمت عليهم الخمر وكانت طباعهم تحبهم على الكرم كره صلى الله تعالى عليه وسلم ان يسمى هذا المحرم باسم تهيج طباعهم اليه عند ذكره فيكون ذلك كالمحرك لهم وتعقبه بان محل النهي انما هو تسمية العنب كرما وليست العنب محرمة والخمر لا تسمى عنب بل العنب قديسمي خمرًا باسم ما يؤل اليه قال في الفتح والذي قاله المازري موجه لانه يحمل على ارادة حسم المادة بترك تسمية اصل الخمر بهذا الاسم الحسن ولذلك ورد النهي تارة عن العنب وتارة عن شجرة العنب فيكون التنفير بطريق الفحوى لانه اذا نهى عن تسمية ما هو حلال في الحال بالاسم الحسن لما يحصل منه بالقوة مما ينهي عنه فلان ينهي عن تسمية ما ينهي عنه بالاسم الحسن أولى وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جرة ما ملخصه لما كان اشتقاق الكرم من الكرم والارض الكريمة هي أحسن الارض فلا يليق ان يعبر بهذه الصفة الا عن قلب المؤمن الذي هو خير الاشياء لان المؤمن خير الحيوان وخير ما فيه قلبه لانه اذا صلح صلح الجسد كله وهو أصل لنبات شجر الايمان قال ويؤخذ منه ان كل خير باللفظ أو المعنى أو بهما أو مشتقا منه أو مسمى به انما مضاف بالحقيقة الشرعية لان الايمان واهله

وان أضيفا إلى ما عدا ذلك فهو بطريق المجاز وفي تشبيه الكرم بقلب المؤمن معنى لطيف لان أوصاف الشيطان تجري مع الكرم كما يجري الشيطان في بني آدم مجرى الدم فاذا غفل المؤمن عن شيطانه أوقعه في المخالفة كما ان من غفل عن عصير كرمه تخمر قتنجس ويقوى الشبه ايضا ان الخمر يعود خلا من ساعته بنفسه أو بالتخليل فيعود طاهرا وكذا المؤمن يعود من ساعته بالتوبة النصوح طاهرا من خبث الذنوب المتقدمة التي كان متنجسا باتصافه بها اما يباعث من غيره من موعظة ونحوها وهو كالتخلل أو يباعث من نفسه وهو كالتخلل فينبغي للعاقل ان يتعرض لعاجلة قلبه لئلا يهلك وهو على الصفة المذمومة اه وقوله انما الكرم قلب المؤمن الحصر فيه ليس على ظاهره فعناه ان الاحق باسم الكرم قلب المؤمن ولم يرد ان غيره لا يسمى كرما كما في حديث لأمك الا الله وقد قال تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية ، وقال الملك اتتوني به) فان المراد بالحديث أن الملك الحقيقي لله وإن سمي غيره ملكا اه

(البحث العاشر في الاستواء)

وهو بحث جليل بل هو ربيع عزة هذه الابحاث وقد جاء استوى على العرش في القرآن في ستة مواضع يأتي بيانها ان شاء الله تعالى وقال البخاري باب ركان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم وقال مجاهد استوى علا على العرش وذكر حديث عمران بن حصين السابق في البحث الخامس في الكلام على الشيء أنه قال انى عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذ جاءه قوم من بني تميم فقال اقبلوا البشرى يا بني تميم فقالوا بشرتنا فأعطنا فدخل ناس من أهل اليمن فقال اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم قالوا قبلنا جشاك لتنفقه في الدين ولنسألك عن أول هذا

الامر ما كان قال كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والارض وكتب في الذكر كل شيء ثم اتاه رجل فقال يا عمران ادرك ناقتك فقد ذهبت فانطلقت أطلبها فاذا السراب ينقطع دونها وأيم الله لوددت انها قد ذهبت ولم أقم اه ثم ذكر احاديث عديدة فيها ذكر العرش منها حديث ابى هريرة السابق في البحث الاول ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه ان رحمتي سبقت غضبي اه ثم ختمها بحديث أبى سعيد الخدرى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يصعقون يوم القيامة فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش اه (وها أنا أبتدىء الكلام على العرش في تقرير مخلوقته) كما هو المراد عند البخارى ثم أنكلم على الاستواء فأقول قال في الفتح ذكر البخاري قطعتين من آيتين يعني وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم السابقتين وتلطف في ذكر الثانية عقب الاولى لرد من توهم من قوله في الحديث كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا من زعم من الفلاسفة ان العرش هو الخالق الصانع وربما تمسك بعضهم وهو ابو اسحاق الهروى بما أخرجه من طريق سفيان الثورى حدثنا أبو هشام هو الرمانى بالراء والتشديد عن مجاهد عن ابن عباس قال ان الله كان على عرشه قبل ان يخلق شيئا فاول ما خلق الله القلم وهذه الاولى محمولة على خلق السموات والارض وما فيها بدليل ما أخرجه عبد الرزاق في تفسيره عن قتادة في قوله تعالى (وكان عرشه على الماء) قال هذا بدء خلقه قبل أن يخلق السماء وعرشه من ياقوتة حمراء ويأتى ان شاء الله تعالى قريبا استيفاء الكلام على أول المخلوقات قال فاردف المصنف بقوله رب العرش العظيم إشارة إلى ان

العرش مربوب وكل مربوب مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت أقاويل أهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله وامر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق في الارض بيتاً وامر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وكون سرير الملك يسمى عرشاً مشهور عند العرب في الجاهلية والاسلام قال تعالى (ورفع أبويه على العرش) وقال تعالى (ايكم يأتيني بعرشها) وعظمة العرش المشار اليها في الآية مذكورة في حديث أبي ذر الطويل الذي صححه ابن حبان (ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يا أبا ذر ما السموات السبع مع الكرسي إلا حلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة) وله شاهد عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور في التفسير بسند صحيح عنه وليس المراد بالماء الذي عليه العرش البحر بل هو ماء تحت العرش كما شاء الله تعالى وقد مر في البحث الثامن حديث العباس بن عبد المطلب في عظمه ويحتمل ان يراد به البحر بمعنى أن أرجل حملته في البحر كما ورد في بعض الآثار بما أخرجه الطبري والبيهقي من طريق السدي عن أبي مالك في قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والارض) قال ان الصخرة التي الارض السابعة عليها وهي منتهى الخلق على أرجائها اربعة من الملائكة لكل أحد منهم أربعة أوجه وجه انسان وأسد وثور ونسرفهم قيام عليها قدا حاطوا بالارضين والسموات رؤسهم تحت الكرسي والكرسي تحت العرش اهو ما ذكره البخاري من الآيات والاحاديث كاف في اثبات مخلوقية العرش لمن لم يكتف بان لا قديم سوى الله تعالى وقد قال في فتح الباري عند حديث عمران بن حصين كان الله ولم يكن شيء غيره في الحديث دلالة على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لان كل ذلك غير الله

تعالى وقد مر الكلام مستوفى على حديث عمران بن حصين في البحث الخامس عند ذكره هناك ومر الكلام مستوفى ايضا على حديث ابى هريرة ان الله لما قضى الخلق الخ في البحث الاول عند ذكره هناك وما هو صريح في مخلوقية العرش ما اخرج الطيالسي وأحمد والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في الاسماء والصفات عن أبى رزين العقيلي قال قلت يا رسول الله أين كان الله قبل ان يخلق السموات والارض قال كان في عمام ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء اه فانظر ما أصرح هذا الحديث في مخلوقية العرش وقد مر الكلام عليه في البحث الثامن عند ذكر الاين وقد قال في فتح الباري في حديث أبى ذر في ذهاب الشمس حتي تسجد تحت العرش المراد منه هنا اثبات ان العرش مخلوق لانه ثبت ان له فوقا وتحتا وهما من صفات الخلق وفي تعاليق للعالم الكوثري مانصه قال الجلال الدواني في شرح العضدية قد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بالقدم النوعي في العرش وقال الشيخ محمد عبد فيما علقه عليه وذلك ان ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والاحاديث القائلين بان استوى على العرش جلوسا فلما أورد عليه أنه يلزم ان يكون العرش ازليا لما ان الله أزلى وأزلية العرش خلاف مذهبه قال انه قديم بالنوع أى ان الله لا يزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الازل الي الابد حتى يكون له استواء أزلى أبدي فلينظر ابن يكون الله تعالى بين الاعدام والايجاد هل يزول عن الاستواء فسبحان الله ما أجهل الانسان وما أشنع ما يرضى لنفسه ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق أم لا اه (قلت) ومما يحقق ما نسب اليه من انه قائل بمحوادث لا اول لها ما قاله في فتح الباري فانه قال

رواية ولم يكن شيء غيره أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من الرواية التي تقدم انها مروية بالمعنى وهي رواية ولم يكن شيء قبله قال وهي أى حوادث لا أول لها من مستبشع المسائل المنسوبة لابن تيمية الخ ما هو مستوفى في البحث الخامس عند الكلام على الشيء فراجع اه واذا علمت أن العرش مخلوق فاعلم أنه ليس أول المخلوقات ايضا (فأول المخلوقات على الاطلاق النور المحمدى) لما أخرجه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله الانصاري قال قال يارسول الله بأبى أنت وامى أخبرنى عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الاشياء قال يا جابر ان الله تعالى خلق قبل الاشياء نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا انس ولا جن فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول القلم ومن الثانى اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع أربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول حملة العرش ومن الثانى الكرسي ومن الثالث باقى الملائكة ثم قسم الجزء الرابع أربعة اجزاء فخلق من الاول السموات ومن الثانى الارضين ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الرابع أربعة اجزاء فخلق من الاول نور ابصار المؤمنين ومن الثانى نور قلوبهم وهى المعرفة بالله ومن الثالث نور انفسهم وهو التوحيد لا اله الا الله محمد رسول الله الحديث اه وفي احكام ابن القطان ما ذكره ابن مرزوق عن على بن الحسين عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال كنت نورا بين يدى ربى قبل خلق آدم بأربعة عشر الف عام وفى الخبر لما خلق الله آدم جعل ذلك النور

في جبينه فيغلب علي سائر نوره ثم رفعه الله علي سرير مملكته وحمله علي أكتاف ملائكته وأمرهم فطافوا به في السموات ليري عجائب ملكوته واختلف في أول المخلوقات بعد النور المحمدي هل الماء أو العرش أو القلم والاصح انه الماء فقد روى احمد والترمذي وصححه من حديث أبي رزين العقيلي مرفوعا ان الماء خلق قبل العرش وروى السدي في تفسيره بأسانيد متعددة ان الله لم يخلق شيئا مما خلق قبل الماء وأما ما رواه أحمد والترمذي وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا ان اول ما خلق الله القلم ثم قال اكتب فجرى بما هو كائن الي يوم القيامة وما أخرجه البيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس قال أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال يارب وما اكتب قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن من ذلك اليوم الي قيام الساعة فيجمع بينه وبين ما قبله بان أولية القلم بالنسبة الي ما عدى الماء والعرش أو بالنسبة الي مأمنه صدر من الكتابة أى انه قيل له اكتب اول ما خلق وأما حديث اول ما خلق الله العقل فليس له طريق ثبت وعلى تقدير ثبوته فهذا التقدير الاخير هو تأويله وحكى أبو العلاء الحمداني ان للعلماء قولين ايها خلق أولا العرش أو القلم قال والاكثر على سبق خلق العرش لما ثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قدر الله مقادير الخلق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة وكان عرشه على الماء اه فهذا صريح في ان التقدير وقع بعد خلق العرش والتقدير وقع عند أول خلق القلم بحديث عبادة ابن الصامت المار أول ما خلق الله القلم الخ وحديث ابن عباس واختار ابن جرير ومن تبعه القول بأولية القلم واستدلوا بما مر عن ابن عباس وقد مر الجواب عنه وبما روى ابن ابي حازم عن ابن عباس قال خلق الله

اللوح المحفوظ مسيرة خمسمائة عام فقال للقلم قبل ان يخلق الخلق وهو على العرش اكتب فقال وما اكتب قال على في خلقي الى يوم القيامة اه وهذا ليس فيه سبق خلق القلم على العرش بل فيه سبق العرش واخرج سعيد بن منصور عن مجاهد قال بدء الخلق العرش والماء والهواء وخلقت الارض من الماء اه وكما جمع بين أولية القلم والماء والعرش يجمع بين أولية النور المحمدي والماء والعرش فيقال ان اولية الماء والعرش بالنسبة الى ما عدى النور المحمدي لما مر من التصريح في حديثه من ان العرش خلق من احد أجزائه وقيل ان الاولية في كل بالاضافة الى جنسه أى اول ما خلق الله من الانوار نوري وكذا في باقياها واما ما في المدارك ورواه كعب الاحبار من ان الله خلق ياقوته خضراء فنظر اليها بالهيئة فصارت ماء ثم خلق ريحا فأقر الماء على متته ثم وضع عرشه على الماء اه قال وفي وقوف العرش على الماء أعظم اعتبار لأهل الافكار اه فلا معارضة بينه وبين أولية خلق النور المحمدي لانه ليس فيه ذكر لكون الياقوتة أول ما خلق وعلى هذا يكون خلقها مبدء الخلق الماء والعرش وخلق نور نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم سابق عليها اه وجميع ما ذكر من الاحاديث في أولية الخلق صريح في ان العرش مخلوق وبالله تعالى التوفيق (فاذا علمت مخلوقية العرش فاعلم أن الاستواء الوارد في القرآن في ستة مواضع كما مر ويأتى بيانها ان شاء الله تعالى يأتي في لغة العرب على وجوه عديدة) منها الاستمهام كما قال تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) أى استتم شبابه وقال تعالى (كزرع أخرج شطئه فأزره فاستغلاظ فاستوى على سوقه) اي استتم ذلك الزرع وقوى ومنها الاعتدال قال بعض بني تميم فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم اي اعتدلا ومنها القصد الى الشيء.

قال تعالى (ثم استوى الى السماء) أى قصد خلقها ومنها الاستيلاء على الشيء قال الشاعر

إذا ما غزى قوما أباح حريمهم . وأضحى على ما ملكوه قد استوى
ومنها الاستقرار كقوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك)
أي استقررت وقوله تعالى (لتستوها على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم
إذا استويتم عليه) أي لتستقروا ومنها ما نقل عن ثعلب الاتصال والامتلاء
والتماثل يقال استوى الوجه أي اتصل واستوى القمر امتلا واستوى فلان
وفلان تماثلا ومنها الاقبال والصعود والعمد استوى الى السماء صعد أو
عمد أو قصد أو اقبل عليها أو استولى وهذه المعاني يمكن رد بعضها الى
بعض فاذا علمت ما في الاستواء من المعاني لغة فاعلم ان ما ورد في القرآن
من قوله تعالى (استوى على العرش) في جميع المواضع علماء أهل السنة
فيه على ما مر في المشابهة السلف يفوضون مع التنزيه له تعالى عمالا يليق به
من صفات الحدوث وأول بعضهم وبأى ذكره والخلف يؤولون وتأتى الواجهة
التي أولوا بها (أما ما نقل عن السلف) ففي كتاب السنة لابن القاسم اللالكائي عن ام
سليمة رضى الله تعالى عنها انها قالت الاستواء غير مجحول والكيف غير معقول
والاقرار به ايمان والجحود به كفر وعن ربيعة بن ابي عبد الرحمن انه سئل كيف
استوى على العرش فقال الاستواء غير مجحول والكيف غير معقول وعلى الله
الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلىنا التسليم وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله
ابن وهب قال كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش
استوى كيف استوى فأطرق مالك فاخذته الرخصاء ثم رفع رأسه فقال
الرحمن على العرش استوي كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع
ولا أراك الا صاحب بدعة أخرجه اهـ ومن طريق يحيى بن يحيى عن

مالك نحو المنقول عن ام سلمة لكن قال فيه والاقرار به واجب والسؤال عنه بدعة اه وما روى عن مالك وام سلمة وريضة الرأي معناه ان الاستواء معلوم من لغة العرب محامله التي تصح في حق الله تعالى والمراد في الآية منها مجهول لنا لا نعلمه ومعنى جهل الكيف هو ان كيفية فهم الآية بحملها على معين مجهولة هذا هو المراد من الكلام وليس المراد منه ما يظنه جهلة المجسمة من ان الاستواء معلومة حقيقته وكيفيته مجهولة فهذا هو عين الكيف الذي قال مالك أنه مرفوع عن الله تعالى لا يوصف به فكيفية الاستواء مختلفة في الحوادث في حال استوائهم على ما هم مستوون عليه مجهولة لمن لم يكن حاضرا للواحد منهم بعضهم متربع وبعضهم مضطجع وبعضهم مقع الى غير ذلك فلو كان المراد بجهل الكيف ما وصف مع الاستواء الحقيقي لم يكن الله تعالى متمازا عن البشر في جهل كيفية الاستواء بشيء تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ومعنى قول مالك ان السؤال عن هذا بدعة هو ان السؤال عن تعيين مالم يرد فيه نص من الشارع بتعيينه بدعة وصاحب البدعة رجل سوء تجب مجانبته واخراجه من مجالس العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة بسبب اظهار بدعته كما مر من فعل عمر بضبيع (وسئل الامام الشافعي) رحمه الله تعالى عن ذلك ايضا فقال آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الادراك وأمسكت عن الخوض فيه كل الامساك (وسئل الامام احمد) رحمه الله تعالى عنه ايضا فقال الاستواء كما أخبر لا ما يخطر للبشر وقال ايضا كما روى الخلال في السنة استوي علي العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولاصفة يبلغها واصف وأخرج البيهقي بسند جيد عن الاوزاعي قال كنا والتابعون متوافرون نقول ان الله على عرشه وثؤمن بما وردت به السنة من صفاته وأخرج الثعلبي من

وجه آخر عن الازاعنى أنه سئل عن قوله تعالى (ثم استوى على العرش) فقال هو كما وصف نفسه وأسند البيهقي من طريق أبي بكر الضبعي قال مذهب أهل السنة في قوله (الرحمن على العرش استوى) قال بلا كيف وقال الترمذي في الجامع عقب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات (وسئل جعفر الصادق) من زعم أن الله تعالى في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك لو كان على شيء لكان محمولا ولو كان في شيء لكان محصورا ولو كان من شيء لكان محدثا (وسئل ذو النون المصري) عن ذلك فقال الرحمن لم يزل والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى الخ ما مر من كلامهم في التفويض هذا ما قاله جل السلف من التفويض (وذهب المؤولون من الخلف في تأويله إلى تأويلات) (الاول) سئل جعفر بن نصير رحمه الله عن الاستواء فقال استوى عليه بكل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء فجعل الاستواء مرادا به استواء العلم بكل شيء (الثاني) الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة أو بمعنى استواء التدبير كما يستوى الملك من البشر على مملكته قال

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

أيصح أن يستوي بشر استواء قعود على جميع الكورة العراقية فلا يراد من قول الشاعر إلا القهر والغلبة والتدبير وأين استواء بشر المخلوق من استواء الباري جل جلاله وإنما خص العرش بالذكر في معرض القهر والغلبة لأنه هو أعظم مخلوقات الله تعالى كما مر لك ما في الحديث من عظمته وإذا كان مقهورا مغلوبا لله تعالى كان غيره من المخلوقات التي هي دون عظمته أدنى بذلك وهذا مثل قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض

ولا يؤده حفظهما) فخص السموات والارض بأنه تعالى لا يثقله حفظهما
لعظمتها فغيرهما أولى وقيل ان الضمير في ولا يؤده راجع الى الكرسي
وهو أبلغ لانه اذا لم تثقل السموات والارض مع عظمها الكرسي الذي هو
مخلوق فكيف بخالقه قال ابن بطلال هذا التأويل للمعتزلة وهو فاسد لانه
تعالى لم يزل قاهرا غالبا مستوليا وقوله (ثم استوى) يقتضى افتتاح هذا
الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالبا فيه فاستولى عليه
بقهر من غلبه وهذا منتف عن الله تعالى ويحجب عما قال بوجوه (الأول)
ما قاله في فتح الباري فانه قال والانفصال عن ذلك بالتمسك بقوله تعالى
(وكان الله عليهما حكيمًا) فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل
كذلك وكذلك هنا فعنه لم يزل قاهرا غالبا اهـ (الثاني) هو ان هذا
الاقتضاء كما قال مبنى على جعل ثم للترتيب المعنوي وقد جاءت في كتاب الله تعالى
للترتيب الاخبارى كما في قوله تعالى في حق المنافقين (ذلك بأنهم آمنوا
ثم كفروا) فاستشكل الاتيان بثم هنا بأن المنافقين لم يحصل منهم ايمان
أصلا فهم ثابتون على الكفر (واجيب) بان ثم للترتيب الاخبارى فكذلك
هى في قوله تعالى (ثم استوى على العرش) وبأنها ايضا جاءت في كلام العرب
لمطلق الجمع كالواو قال الشاعر

ان من ساد ثم ساد أبوه ۞ ثم قد ساد قبل ذلك جده

فالمعنى ان من ساد وساد أبوه الخ وما قيل من ان المعنى هو ان السيادة
حصلت للاب من قبل الابن ثم للجد من قبل الأب فيكون الترتيب من
هذه الحيثية يردده قوله في الجدل قبل ذلك ويرده ان السيادة اذا كانت حاصلة
للأب والجد من قبل الابن كانت حاصلة بهما معا في آن واحد من غير
ترتيب لاتحاد السبب اهـ (الثالث) هو أنه تعالى من أسمائه القهار والقاهر

قال تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وقال تعالى (الواحد القهار) والقهار من اوزان المبالغة ولم يلزم من ذلك ان له تعالى مغالبا قد قهر فكذلك استواؤه بالقهر والغلبة لا يلزم منه ذلك اهـ وهذا التأويل وان كان للمعتزلة هو أحسن التأويلات عندى ويجب المصير اليه ولا علينا اذا وافقت المعتزلة الصواب فالمطلوب الحق مع أى احد كان (الثالث من التأويلات) ما ذكره العلامة الامير فى حاشية عبد السلام وهو قريب من الأول فانه قال فى آخر حكم ابن عطاء الله يامن استوى برحانيته على عرشه فصار العرش غيبا فى رحانيته كما صارت العوالم غيبا فى عرشه قال فكأنه يشير الى ان معنى الآية الرحمن استوى برحانيته على عرشه بمعنى ان العرش وان كان أكبر المخلوقات وكلها مغيبة فيه هو صغير بالنسبة لرحمة الله تعالى ويغيبه فيها كما تغيب العوالم فيه اشارة لقوله تعالى (ورحمتى وسعت كل شئ) ويمكن ان هذا المعنى اللطيف هو المشار اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله لما قضى الخلق كتب فى كتاب فهو عنده فوق العرش ان رحمتى غلبت غضبي فيمكن ان لا يكون المراد حقيقة الكتاب ولو قيل القهار على العرش استوى لذاب العرش وما فيه اهـ من عيش على الاضاء والحديث المذكور مر الكلام مستوفى عليه فى البحث الاول اهـ (الرابع) منها ما ذكره أبو طاهر القزويني وهو من أحسن التأويلات فانه قال اعلم ان الله تعالى قد خلقنا من الأرض فى الأرض وخلق فوقنا الهواء وخلق من فوق الهواء السموات السبع طبقا فوق طبق وخلق فوق السموات الكرسي وخلق فوق الكرسي العرش العظيم الذي هو أعظم المخلوقات ولم يبلغنا فى كتاب ولا سنة ان الله خلق فوق العرش شيئا وما جاء من ذكر السرادقات والشرفات والابوار على تقدير صحته هو من حملة العرش

وتوابعه فمعنى قوله جل جلاله على العرش استوى استتم خلقه بالعرش فلم يخلق خارج العرش شيئاً وجميع ما خلق ويخاق دنيا واخرى لا يخرج عن دائرة العرش لانه حاو لجميع الكائنات ومع ذلك فلا يزن في مقدوراته ذرة فاني يكون مستقرا وأولى ما يفسر القرآن بالقرآن قال تعالى (فلها بلغ أشده واستوى) أى استتم شبابه وقال تعالى (كزرع اخرج شطئه فآزره فاستغظ فاستوى على سوقه) أى استتم ذلك الزرع وقوى فعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضميراً عائداً على المصدر المفهوم من لفظ خلق وعلي بمعنى الباء في قوله على العرش فيكون المعنى استتم واستكمل الخلق بالعرش فلم يخلق شيئاً فوق العرش وبرجوع الضمير لمصدر خلق يندفع كل إشكال ورجوع الضمير للمصدر المفهوم من الفعل السابق شائع في كلام العرب وارد في كتاب الله تعالى وفي اشعار العرب قال تعالى (علي ان لاتعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) هو أى العدل المفهوم من اعدلوا وقال الشاعر

وإذا سئلت الخير فاعلم بأنها د حسنى بها تحظى من الرحمن
فقوله بأنها أي المسألة المفهومة من سئلت السابق واثبات على بمعنى الباء وارد في كتاب الله قال تعالى (حقيق علي ان لا أقول على الله إلا الحق) فقوله علي هنا أى بي وقد قرئ في بعض القراءات حقيق بي قال أبو طاهر ايضاح ذلك هو ان الله تعالى ما ذكر الاستواء على العرش في جميع القرآن الا بعد ذكر خلق السموات والارض وذلك في ستة مواضع (الاول) في سورة الاعراف (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش) (الثانى) في سورة يونس (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الامر)

(الثالث) في سورة طه (تزيلا من خلق الارض والسموات العلى الرحمن على العرش استوى) (الرابع) في سورة الفرقان (الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن) (الخامس) في سورة السجدة (الله الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولى ولا شفيع) (السادس) في سورة الحديد (هو الذى خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض) والمعنى في هذه الآيات كلها سائغ على ما ذكر من كون الضمير في استوى راجع الى الخلق المفهوم من الفعل السابق وعلى بمعنى البناء الا ما جاء في سورة طه من قوله (الرحمن على العرش استوى) وفي سورة الفرقان (ثم استوى على العرش الرحمن) والجواب عن ذلك هو أن الشبهة انما وقعت فيها من جهة النظم والافالقصة في جميع الآيات واحدة وللنظم طرق عجيبة في القرآن فاما قوله في طه (تزيلا من خلق الارض والسموات العلى الرحمن على العرش استوى) فالرحمن تفسير وايضاح لقوله ممن فهو خبر مبتدا محذوف أى هذا الخالق هو الرحمن ثم قال (على العرش) أى استتم خلقه بالعرش كما قررنا ووقع استوى في آخر الآية لأن مقاطع هذه السورة على الالف المقصورة وأما قوله في سورة الفرقان (الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن) فهو من باب السبك على حد الذى جاء زيد فى الآية مبتدا وخبره الرحمن وقوله خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام صلة الذى وقوله ثم استوى على العرش اعتراض فى الكلام ومعناه ما قررناه أى استتم واستكمل خلقه بالعرش اهـ هذا التأويل الحسن وهو سائغ عريية ونحوية مخرج من كل شبهة واردة فى الآية وقد

نقلته من شرح الشيخ عlish على الاضاءة ببعض زيادات واستدلالات
وتغيير من يميز ذلك من وقف على المنقول منه اه وتأويل أبى طاهر
هذا اشار اليه فى فتح البارى فقال وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من
فعل الشيء ومنه قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) فعلى هذا فعنى استوى
على العرش اتم الخلق وخص لفظ العرش لكونه أعظم الاشياء وعلى فى
قوله على العرش بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أى فيما يتعلق
بالعرش لانه خلق الخلق شيئاً بعد شيء (قلت) ولا يرد على هذا ان العرش
من أول المخلوقات لانه قال فيما يتعلق بالعرش لانفس العرش والضمير
على هذا التأويل فى استوى راجع إلى الخلق أيضاً كما فى التأويل السابق
فعناه استوى أى كمل الخلق منتهاً الى العرش إذ لا شئ فوقه كما مر فالتأويلان
سيان الا ان على فى الاول بمعنى الباء وفى الثانى بمعنى الى وحروف الجر
تعاقبها فى كلام العرب غير محصور اه (الخامس) منها ما رواه البخارى كما
مر عن مجاهد انه قال استوى علا على العرش قال ابن بطال هو الصحيح
والمذهب الحق وقول أهل السنة لان الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بالعلو
قال سبحانه وتعالى عما يشركون وهو صفة من صفات الذات وأما من
فسره بارتفع ففيه نظر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل
الاستواء صفة ذات او صفة فعل فمن قال معناه علا قال صفة ذات ومن
قال غير ذلك قال هي صفة فعل وأن الله فعل فعلا سماه استواء على عرشه
لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ولا يلزم من العلو على
العرش المذكور فى هذا التأويل مذهب المجسمة الا فى الرد عليه فان العلو
صادق بعلو الذات والصفات كما قال تعالى وهو العلى الكبير لان العلو
حسى ومعنوى وقد قدمنا ان العلو فى حق الله تعالى لا يراد به الا علو

المنزلة لاستحالة الحسى في حقه تعالى لأنه من صفات الاجسام وأورد علي هذا التأويل ما أورد على التأويل بالاستيلاء من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزم على هذا انه صار غالبا بعد ان لم يكن والجواب عنه هو مامر من الجواب عن الاول اهـ (السادس) نقل محي السنة البغوى في تفسيره عن ابن عباس واكثر المفسرين أن معناه ارتفع وقال ابو عبيد والفراء وغيرهما بنحوه وقد قال ابن بطال فيما مر عنه قريبا ان تفسيره بارتفع فيه نظر لانه لم يصف به نفسه واعترض من قال به بان علا بمعنى ارتفع من غير فرق وقد ابطلتموه لما في ظاهره من الانتقال من سفلى الى علو وهو محال على الله تعالى فليكن علا كذلك ورد هذا الاعتراض بان الله تعالى وصف نفسه بالعلو كما مر ولم يصف نفسه بالارتفاع وفي لفظ الارتفاع ايها لم يكن في لفظ العلو فصح وصفه تعالى بالعلو دون الارتفاع اهـ يعنى أن وصفه تعالى نفسه بالعلو دون الارتفاع موجب للفرق بين اللفظين اهـ (السابع) ما ذهب اليه الفقهاء وغيره من أن المراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة واستقامة الملك ومنه استوت له الممالك يقال لمن اطاعه أهل البلاد لكنه أخرج ذلك على الوجه الذى الفه الناس من ملوكهم واستقر في قلوبهم قيل ويدل على صحة ذلك قوله سبحانه في سورة يونس (ثم استوى على العرش يدبر الامر) فان يدبر الامر جرى مجرى التفسير لقوله (استوي) على العرش فذكر وا ان القفال فسر العرش بالملك وقال ما قال واعترض بأن الله تعالى لم يزل مستقيما الملك مستويا عليه قبل خلق السموات والارض وهذا يقتضى أنه سبحانه لم يكن كذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واجيب) بان الله تعالى كان قبل خلق السموات والارض مائلا لكن لا يصح ان يقال شبع فلان الا بعد اكله الطعام فاذا فسر العرش بالملك

صح ان يقال انه تعالى انما استوى ملكه بعد خلق السموات والارض
يعني أنه تعالى قبل خلق الاشياء كان مالكا لها بالاقدار والتقدير وبعد
ايجادها ظهر الملك عيانا هـ (الثامن) هو ما نقله البيهقي عن أبي الحسن
الاشعري وقد مرت الاشارة اليه فانه قال ان الله تعالى فعل فعلا سماه
استواء على عرشه لأن ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به كما
فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة وغيرهما من افعاله سبحانه لان ثم
للتراخي وهو انما يكون في الافعال هـ (التاسع) ان المراد بالاستواء
الاستقرار وروى عن الكلبي ومقاتل وقيل انه مروي ايضا عن ابن
عباس قال في روح المعاني رواه البيهقي في كتابه الاسماء والصفات
بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها وعلى تقدير وجودها
فليس المراد به الاستقرار الحسى بذاته العلية كما يقوله المجسمة تعالى الله
عما يقولون علوا كبيرا بل المراد به علي ثبوته أنه استقر حكمه اليه تعالى
لا يحكم فيه غيره كما في قوله تعالى (إلى ربك يومئذ المستقر) أى استقر
الحكم والملك له تعالى كما يقال استقر الملك على الامر الفلاني واستقر
الامر على رأى القاضى أى ثبت فيكون راجعا الي التأويل المار قريبا
عن القفال أو يحمل الاستقرار على استكمال الامر وانتهائه فيكون راجعا
إلى التأويل السابق من أن المعنى استتم الخلق منتها إلى العرش أو بالعرش
فهذا هو الذى يليق أن يقصده ابن عباس ومن ذكر معه لا ما يتوهم من
قول المجسمة إنه استقرار حقيقى بالذات تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا
حاشى ابن عباس أن يصدر ذلك منه أو يصدر من عالم سنى هـ (العاشر)
ما قاله ابن الهمام في المسائر وهو متوسط متوسطا حسنا فانه قال ما حاصله
وجوب الايمان بأن الله تعالى استوى على العرش مع نفى التشبيه وأما كون

المراد استولى فأمر جائر الارادة لا واجبها اذ لا دليل عليه واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه عليه لغة في قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى للنسرو طائر

وقوله قد استوى بشر على العراق الخ فهذه التأويلات العشرة مذكورة عن أهل السنة ويمكن أن يوجد غيرها ولكن فيها كفاية لمن أراد التأويل على مذهب الخلف (وأما المجسمة لعنهم الله تعالى فقد قالوا إنه مستقر على عرشه بذاته العلية استواءاً حقيقياً) ثم يقول بعضهم مع أنه حقيقى بالذات مخالف لاستوائنا ثم أن طائفة منهم كما نقل ابن الجوزى عنهم تقول انه تعالى على عرشه ماملأه وأنه يقعد نديه معه على العرش وطائفة منهم تقول أنه قد ملأه والأشبه أنه يماس له والكرسى موضع قدميه هذا ما قالوا لعنهم الله تعالى ونقل ابن العربي عن بعضهم أنه تعالى أكبر منه بأربع أصابع إذ لا يصح أن يكون أصغر منه لانه العظيم ولا مثله لانه ليس كمثل شيء فهو أكبر من العرش بأربع أصابع اه قال ابن بطال وقولهم فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات لقوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) وقوله (لتستويا على ظهوره) ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه) اه فأقول اعلم أن من كان موحدا لله تعالى معتقدا قدمه وان لا قديم سواه معتقدا مخالفته للحوادث المشار اليها بقوله تعالى (ليس كمثل شيء) لا يمكن أن يصدر منه ان الله تعالى مستو على عرشه استواء حقيقياً كما يستوى أحدنا على كرسيه في الجملة

وأما قلت في الجملة لقول بعضهم كما مر أنه استواء حقيقي لكنه غير مشابه لاستوائنا فيجعلون المخالفة بيننا وبين الباري جل جلاله في كيفية الاستواء الحقيقي وهذه المخالفة قد مر لك أنها حاصلة في استواء المخلوقين على ما هم مستوون عليه ومر لك أن الاستواء الحقيقي من صفات الاجرام كما صرحت بذلك الآيات المتقدمة وإذا كان من صفات الاجرام كان منافيا للمخالفة الواجبة له تعالى إذ المخالفة نقي الجرمية والعرضية ولوازمها والجرم عند أهل التوحيد هو ما عمر قدر ذاته من الفراغ مركبا كان أم لا والعرش جسم كبير متحيز حادث محمول كما صرح بذلك القرآن والاحاديث الصحاح فاذا كان الله جل جلاله جالسا على هذا العرش المتحيز كان تعالى جرمًا متحيزا بتحيز ما هو عليه يعمر الفراغ منه جميعه أو بعضه بقدر ما هو جالس عليه منه ضرورة أن ما كان على متحيز لا بد أن يكون متحيزا وهذا هو عين الماثلة المستحيلة عليه تعالى التي قد قام الدليل العقلي والنقلي على استحالتها عليه تعالى وأيضا العرش المجلوس عليه إما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تعدد القديم وبطلت الربوبية لما هو مبسوط في دليل وحدانيته تعالى وهذا هو الكفر بعينه (وان كان حادثا) كما هو الحق اذ لا قديم سوى الله تعالى وقد مر لك من الأدلة على مخلوقية العرش منافيه كفاية ومر لك بطلان ما نسب لابن تيمية من قوله بحوادث لأول لها في العرش وحوادث لأول لها يكفي من بطلانها لفظها المتناقض إذ كيف تكون حوادث وتكون لأول لها (قيل) للمفترى بجلوسه على عرشه اين كان الله تعالى جالسا قبل وجود العرش هل كان جالسا على شيء قبل وجود العرش ثم انتقل عنه بعد وجوده أو لم يكن جالسا على شيء فان قال بالاول حصل في ثلاثة امور اثبات قديم مع الله تعالى الذي انتقلنا من ابظاله وبيان اثباته هو انه جعل الله تعالى ملازما

لشيء جالسا عليه والله تعالى قد قامت البراهين القطعية على ثبوت قدمه وما كان ملازما للقديم كان قديما وهذا هو الكفر بعينه (الثاني) اثبات صفة الاجرام من التحيز والانتقال من محل الى آخره تعالى فأوجب مماثلته تعالى للحوادث تعالى الله عما يقولون وهذا هو الكفر بعينه ايضا (الثالث) المخالفة لما مر من الاحاديث الصحاح في أن أول ما خلق الله تعالى من الخلق النور المحمدي أو الماء أو القلم أو العرش فاخترع هذا القائل أن عند الله تعالى مخلوق قبل هذه الاشياء وهذا هو الافتراء المحض وإن كان قائلا بالثاني من كونه تعالى لم يكن على شيء قبل وجود العرش قيل له هو الآن على ما كان عليه لما هو بديهي من استحالة الانتقال عليه الذي هو من صفات الاجرام فبأي كتاب أو سنة أو عقل يثبت هذا الاستواء الطارئ المستحيل عليه وقولي وهو الآن علي ما كان عليه ذكر بعض العلماء أنه من حديث أوله كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان قال ابن تيمية هذا الحديث موضوع وتعقبه في فتح الباري قائلا ان لفظ ولا شيء معه رواية البخاري كان الله ولم يكن شيء غيره بمعناها فليست موضوعة (قلت) وهي ايضا عين رواية مسلم كان الله ولم يكن معه شيء وكذا رواية نافع بن زيد الحميري كان الله لا شيء غيره بغير واو والجملة الاخيرة وهي وهو الآن علي ما عليه كان معناها قطعي الثبوت لانه اذا لم يكن على ما كان عليه ألا كان انتقل من مكان إلى مكان ومن حال الى حال وهو وصف الاجرام المستحيل اتصافه به تعالى بالدلائل العقلية والنقلية فاذا سلنا أن اللفظ موضوع فالمعنى ثابت شرعا وعقلا وهو المنشود وأظن أن ابن تيمية قصد بجعل هذا الحديث موضوعا تقوية مذهبه الذي هو حوادث لا أول لها لصراحة هذا الحديث في الرد عليه ولم يحصل له غرضه ليكون

الجملة الاولى منه ثابتة للفظ والمعنى والاخيرة ثابتة للمعنى وقال ابن الجوزي في دفع شبهة التشبيه قيل لابن الزاغوني هل تجددت له تعالى بعد خلق العرش صفة لم تكن فقال لا إنما خلق العالم بصفة التسع فصار العالم بالاضافة اليه أسفل فاذا ثبتت لاحدى الذاتين صفة التثبت ثبتت للآخرى استحقاق صفة الفوق وقد ثبت أن الاماكن ليست في ذاته ولا ذاته فيها ثبت انفصاله عنها ولا بد من بدء يحصل به الفصل فلما قال استوى علمنا اختصاصه بتلك الجهة ولا بد أن يكون لذاته نهاية وغاية يعلمها اه قال ابن الجوزي هذا رجل لا يدري ما يقول لانه اذا قدر غاية وفصلان الخالق والمخلوق فقد حددده وأقرانه جسم وهو يقول في كتابه انه ليس بجوهر لان الجوهر ما تحيز ثم ثبت له مكانا يتحيز فيه فهذا كلام جهل من قائله وتشبيه محض فما عرف هذا الشيخ ما يجب للخالق تعالى وما يستحيل عليه فان وجوده تعالى ليس كوجود الجواهر والاجسام التي لا بد لها من خيز والتحت والفوق انما يكونان فيما يقابل ويحاذى ومن ضرورة المحاذى أن يكون أكبر من المحاذى أو أصغر أو مثله وهذا ومثله انما يكون في الاجسام وكلما يحاذى الاجسام يجوز أن يمسا وما جاز عليه مماسة الاجسام ومباينتها فهو حادث إذ قد ثبت أن الدليل على حدوث الجواهر قبولها المماسية والمباينة فان أجازوا هذا عليه قالوا بجواز حدوثه وان منعوا هذا عليه لم يبق لنا طريق لاثبات حدوث الجواهر ومتى قدرنا مستغنيا عن المحل والحيز ومحتاجا الى الحيز ثم قلنا اما أن يكونا متجاورين أو متباينين كان ذلك محالا فان التجاور والتباين من لوازم التحيز في استحييزات وقد ثبت أن الاجتماع والافتراق من لوازم التحيز والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بالتحيز لانه لو كان متحيزا لم يخل اما أن يكون ساكنا في حيزه أو متحركا

عنه ولا يجوز أن يوصف بحركة ولا سكون زلا اجتماع ولا افتراق ومن
 جاور أو باين فقد تناهى ذاتا والتناهى اذا اختص بمقدار استدعى مخصصا
 وقولهم خلق الاماكن لا فى ذاته قُتبت انفصاله عنها قلنا ذاته المقدسة
 لا تقبل أن يخلق فيها شىء ولا أن يحل فيها شىء وقد حملهم الحسن على التشبيه
 والتخليط حتى قال بعضهم انما ذكر الاستواء على العرش لانه أقرب
 الموجودات اليه وهذا جهل أيضا لان قرب المسافة لا يتصور الا فى جسم
 ويعز علينا كيف ينسب هذا القائل الى مذهبنا واحتجوا بأنه على العرش
 بقوله تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب) الخ وقوله (وهو القاهر فوق عباده)
 فجعلوا ذلك فوقية حسية ونسوا أن الفوقية الحسية انما تكون لجسم أو
 جوهر وأن الفوقية قد تطلق لعلو المرتبة (قلت) قد استوفيت الكلام
 على الصعود والعلو والفوقية فى البحث الثامن غاية الاستيفاء قال ابن
 الجوزى وما أبقي هؤلاء فى التجسيم بقية والعجب منهم كيف يقولون
 مانحن مجسمة اه كلامه (قلت) سبحانه الله فأى شىء أحوج هذا الجاهل ابن
 الزاغونى الى أن يجعل الله جالسا على شىء بعد اعترافه أنه كان ولا شىء
 معه ثم خلق الكائنات تحته فما حمله على هذا الافتقار الطارىء فلم يترك
 الله تعالى على ما كان عليه قبل خلق الخلق مما لا يدركه هو ولا غيره وأعجب
 من ذلك قوله ان الاماكن ليست فى ذاته ولا ذاته فيها قُتبت انفصاله عنها
 فلم يدر الجاهل أن الله تعالى لا يوصف بكونه داخل العالم ولا خارجه
 (فقد سئل عن ذلك الامام أبو عبد الله سيدى محمد بن جلال وغيره من
 علماء السنة فأجابوا عن ذلك كلهم بأنا نجزم بذلك ونعتقد أن الله تعالى
 لا داخل العالم ولا خارجه والعجز عن الادراك ادراك لقيام الدلائل
 الواضحة على ذلك عقلا ونقلا) أما الدليل العقلى فانه لو كان المولى

تبارك وتعالى في العالم أو خارجه لكان في مكان ولو كان في مكان لكان محتاجا إليه ضرورة والمحتاج إلى الغير حادث والحدوث على الله تعالى محال وأيضا لو كان داخلا أو خارجا لكان في جهة والجهة على الله تعالى محالة لانها تستلزم التحيز وكل متحيز جرم وكل جرم حادث للملازمة الاعراض كما هو معلوم من محله وأما النقل فالكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وقد علمت أن كونه في العالم أو خارجه يوجب له التحيز والجهة والجرمية وذلك يوجب له المماثلة تعالى الله عن ذلك وقد قالوا أن هذه الآية رادة بأولها على المشبهة وبآخرها على المعطلة فلو كان في العالم أو خارجا عنه لكان مماثلا وبيان الملازمة واضح (أما في الاول) فلانه ان كان فيه صار من جنسه فيجب له ما يوجب له (وأما في الثاني) فلانه ان كان خارجا لزم إما اتصاله وإما انفصاله وانفصاله اما بمسافة متناهية أو غير متناهية وذلك ظهري يؤدي إلى افتقاره إلى مخصص وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه وقد مر لك ما قيل فيه وأما الاجماع فاجمع أهل الحق قاطبة على أن الله تعالى لا جهة له فلا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولم يقل بالجهة الا طوائف من المبتدعة الكرامية والحشوية والخوارج قال اليوسى القول بالجهة لم يذهب إليه أحد من أهل السنة وما ينسب من ذلك لبعض المحدثين لا أصل له قال في شرح الكبرى وبالجملة قد قامت البراهين القاطعة على وجود الذات العلية موصوفة بصفات الكمال لا يحاط بها وعلى قيامه جل جلاله بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث والعجز عن ادراكه هو الادراك ولا يعرف الله الا الله قال اليوسى وقد يلقي الشيطان في وهم الانسان

صورة يريد بها الله تعالى عن هذه الصورة أو يخيل له أنه في مكان
أوفى جهة أو على مسافة داخل العالم أو خارجه فليعلم العاقل أن كلما
يلقى الشيطان في وهمه إنما هو في العالم والله تعالى ليس من العالم
في شيء. وليتفطن إلى أن الشيطان الملقى لذلك لا معرفة له بحقيقة الله
تعالى ولا اطلاع له عليها إذ معلوم أن الكنه محجوب وإذا علمت أن
الشيطان لم يطلع عليها علمت أنه لا يمكن أن يصورها وكيف يصور
مالا يتصوره ولم يكن له سبيل إليه ثم قال فانك انت تعاصيت الشيطان
بما ذكرنا لك من البرهان فسوف يحاجك ويقول لك اذا لم يكن الله
في مكان كذا ولا في مكان كذا فإين هو واذا لم يكن على صورة
كذا ولا على صفة كذا فعلى أي صفة هو يريد بذلك أن يلزمه انتفاء وتعطيل
الصانع عن الصنع فأجبه بأنه لا يعرف الله إلا الله ولا يلزم من عدم ادراكنا
له تعالى ولا من نفي الاحياز والارضاع والاقدار والاشكال عنه أن
ينتهي وقد قام البرهان على ثبوته تعالى وعلى استحالة ما ذكر في حقه
فيجمل بمقتضى البرهان في ثبوته تعالى وبمقتضاء في استحالة ما يستحيل عليه
وكذلك في وجوب ما يجب له تعالى (فان) زعم أن نفي الاينيات
والكيفيات يستلزم نفيه تعالى (فالجواب) أن هذا جهل عظيم إذ لا يلزم
من نفي الاينيات الا نفي من كان أينما ولا من نفي الكيفيات الا نفي من
كان كيفيا وقد علم أن الله مزه عن الاين والكيف فلا يلزم من نفيهما عنه
نفيه وقول القائل أن في هذا رفع النقيضين ساقط لأن الشئيين إنما يكون
بينهما تناقض حيث يكون نفي كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر
عقلا والعكس وذلك إنما يكون اذا كان المحل قابلا لهما وهما يتواردان
عليه وأما اذا كان المحل لا يمكن اتصافه بهما على البدل ولا بأحدهما فلا

تناقض بينهما أصلاً ويصح رفعهما وذلك كما قالوا في الشئيين اللذين بينهما تقابل العدم والملكة كالبصر والعمى من انهما يصح رفعهما عن المحل الذي لا يقبل الاتصاف بأحدهما فإن الحائط يقال فيه لأعمى ولا بصير لعدم قبوله ومسألتنا من هذا القبيل فإن المولى تبارك وتعالى لا يمكن اتصافه بأحد الأمرين لما مر من الأدلة وحيث فلا تناقض لعدم قبوله لهما على البدلية ومثل هذا ما يقال المولى تبارك وتعالى لا فوق ولا تحت لقيام الليل على استحالة كل منهما فإن قيل لا يتصور من هو هكذا قتل نعم الله تعالى لا يتصور والعجز عن ادراكه هو الادراك كما قال الصديق رضى الله تعالى عنه في قول الناظم :

والعجز عن ادراكه الصديق • قال هو الادراك والتحقيق
وقال الآخر :

وكلماته خطر بهالك • قربنا منزله عن ذلك

فلم يبق إلا السؤال وهو (ما جواب المشبهين الذين حلوا الاستواء والصعود والرفع على ظاهرها عن آيات المناجاة والتكليم لموسى عليه السلام) من قوله تعالى (ونادينه من جانب الطور الايمن وقربناه نجياً) وقوله تعالى (فلما آتاهانودى من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إني أنا الله رب العالمين) الى غير هذا من آيات التكليم الواقع فى الارض ففى هذه الآيات من التصريح بتعيين المحل ما ليس فى آيات الاستواء أيجعلون الله تبارك وتعالى مستقراً بجانب الطور الايمن حيث انه ناجى موسى عليه السلام عنده مبتعلاً عن عرشه كما تنتقل الاجسام تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً أو يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلاله وإكباره أو يفوضون عليها الى الله تعالى منزهيين له عن ظاهرها فاذا جعلوه تعالى

وقت كلامه لموسى عليه السلام كان بجانب الطور لم يبقوا شيئاً من صفات
الاجرام لان الانتقال والنزول ولا من المكان والزمان والجهة وان
أولوا أو فوضوا قيل لهم الملائكة تجروا باني لا تجر المثل السائر فلم لا يؤولون
الاستواء أو يفوضون فيه فما يلزم من حمل آيات التكليم على
ظاهرها من المستحيل عليه تعالى لازم على حمل الاستواء على ظاهره مثلاً
بمثل كما مر تقريره فاللزام لهم الرجوع الى مذهب أهل السنة في الجميع أو
الاضرار على مذهب أهل الزيغ في الجميع والله الهادي الى سواء الصراط
وإنما تكلم الله تعالى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من فوق سبع سموات وظلم
موسى بجانب الطور اظهاراً لكرامة نبينا على غيره من الانبياء لانه تعالى
في محل أو مكان كما يزعمه أهل الزيغ أخذوا من عروج النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم وكلامه له تعالى فوق السموات وليس الامر كما زعموا بل الامر
كما ذكرنا من اكرام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمناجاة في ذلك المحل
وأما سماع كلامه تعالى فلا يحتاج الى صعود ولا نزول وإنما يحصل بكشف
الحجاب عن سامعه فمن كشف عنه الحجاب سمعه في أى مكان كان ومن
لم يكشف عنه لم يسمعه في أى مكان كان اه تنبيهان (الاول) قال ابن حجر
الهيتمي اختلف العلماء هل يصح اطلاق جهة الفوقية والعلوم غير تكيف
ولا تحد يد عليه تعالى فذهب جميع المتكلمين وفحول العلماء وأهل أصول
الديانات استحالة ذلك كما نص عليه أبو المعالي امام الحرمين في الارشاد
وغيره من المتكلمين والفقهاء وقالوا ان ذلك ملزوم للتجسيم والحلول
والتحيز والماسية والمباينة والمحاذاة وهذه كلها حادثه وما لا يعبرى من الحوادث
أو يفتر الى الحوادث فهو حادث والله تعالى يستحيل عليه الحدوث شرعاً
وعقلاً كما هو مبين في كتب الاصول والمذهب الثاني جواز اطلاق فوق

من غير تكيف ولا تحديد نقله أبو المعالي امام الحرمين في الارشاد أيضا عن الكرامية وبعض الحشوية ونقله القاضي عياض عن الفقهاء والمحدثين وبعض المتكلمين من الاشعرية قال الامام البرزلي المالكي وأنكر عليه شيخنا يعني الامام بن عرفة نقله عن بعض الاشعرية انكارا شديدا وقال لم يقله أحد منهم فيما علمته واستقرت من كتبهم وسمعتهم يقول القاضي ضعيف في علم الاصول ويعرف ذلك من تأليفه وكان عالما بالاحاديث ورجاله واضطها ولغاتهما مقدما في ذلك فلا يلتفت الى نقله عن أهل الاصول في هذه المسألة قال البرزلي وكلامه في الشفا يدل على علمه في هذا الفن وغيره وتضلعه ولم يقله فيه عن بعض الاشعرية وحكاها ابن بريزة في شرح الارشاد عن القلانسي من مشائخ الاشعرية وعن البخاري وغيره غير ان هذا محدث واختار هذا المذهب ابن عبد البر في الاستدكار واشتد نكير شيخنا المذكور عليه وقال لم تزل فقهاء المذهب ينكرونه عليه بحمل ما ورد على ظاهره ولتدافع مذهبه في نفسه عند تحقيقه وهو ظاهر كلام الشيخ أبي محمد بن أبي زيد في رسالته اهـ (قلت) يأتي ان شاء الله تعالى قريبا في التنبيه الذي يليه تفسير كلام ابن أبي زيد بما ينفي عنه ظاهر كلامه (الثاني) اختلفوا أيضا في معتقد الجهة لله تعالى هل يكفر أو لا يكفر ففى رسالة عز الدين بن عبد السلام الاصح أن معتقد الجهة لا يكفر لان علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الاسلام بل حكموا لهم بالارث من المسلمين والدفن في مقابرهم وتحريم دماهم وأموالهم واجبا الصلاة عليهم وكذا سائر أرباب البدع لم يزل الناس يحرون عليهم أحكام الاسلام ولا مبالاة بمن كفرهم لمراغمته لما عليه الناس اهـ وصرح العراقي بان معتقد الجهة كافر وقال أنه قول لاني حنيفة ومالك والشافعي والاشعري والباقلاني

وقال بعض من العلماء غيره بكفره أيضاً لما يلزم على قوله من التجسيم المستحيل على الله تعالى بل شدد بعضهم حتى قال أن من اعتقد الجهة في حق الله تعالى كافر بالاجماع ومن توقف في كفره فهو كافر وما قاله من الاجماع مردود بما وقع بين الأئمة من الخلاف في تكفير أهل الأهواء وقد حكى القاضي عياض وغيره جريان الخلاف في المشبهة وغيرهم من أهل الأهواء والحق أن الخلاف في كفر القائل جار على الخلاف في لازم القول هل هو كالقول أم لا قال ميارة في التكميل

هل لازم القول يعد قولاً * عليه كفر ذى هوى تجلى
 وقيد بعض العلماء هذا الخلاف بما اذا كان اللزوم غير بين قال وأما ان
 كان اللزوم بيناً فهو كالقول بلا خلاف والذي يظهر أن الجهة لازم عليها
 التجسيم لزوماً بيناً (قلت) ولعل هذا هو مستند من حكي الاجماع على
 كفر القائل بالجهة في حقه تعالى والتحرير ان قائل هذه المقالة التي هي
 القول بالجهة فوق ان كان يعتقد الحلول والاستقرار والظرفية أو التحيز
 فهو كافر يسلك به مسلك المرتدين ان كان مظهراً لذلك وان كان اعتقاده
 مثل أهل المذهب الثاني القائل بالجهة من غير تكيف ولا تحديد فقد تقرر
 الخلاف فيه فعلى القول بالتكفير يرجع لما قبله وعلى الصحيح ينظر فيه
 فان دعى الناس الى ما هو عليه وأظهره وأشاعه فيصنع به ما قاله مالك
 رضى الله تعالى عنه فيمن يدعو إلى بدعته ونص على ذلك في آخر الجهاد
 من المدونة وتأليف ابن يونس وان لم يدع الى ذلك وكان يظهره فعلى من
 ولاه الله أمر المسلمين ردعه وزجره عن هذا الاعتقاد والتشديد عليه حتى
 ينصرف عن هذه البدعة فان فتح مثل هذا الباب للعوام وسلوك طريق
 التأويل فيه افساد لا اعتقادهم والقاء تشكيكات عظيمة في دينهم وتهيج

لفتتهم فهذا مثل الرجل الذي سأل مالكا عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) كما مر وقد مر لك في البحث الثامن ما أجاب به العلماء عن حديث السوداء التي سألتها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أين الله الخ وكذلك أول العلماء ما قاله أبو محمد بن أبي زيد في رسالته الفقهية في فروع مالك من قوله في أولها وأنه فوق عرشه المجيد بذاته الخ وقد أخذ عليه في قوله فوق وفي قوله بذاته والجواب عن قوله فوق هو أن الفوقية عبارة عن كون الشيء أعلى من غيره حسيا كان ذلك العلو أو معنويا فهي حقيقة في الاجرام كقولك زيد فوق السطح مجاز في المعاني كقولك أسيد فوق عبده وفوقية الله تعالى على عرشه فوقية معنوية بمعنى الشرف وهو بمعنى الملك والحكم فترجع الى معنى القهر والعلوية وقد مر لك ما قيل في الفوقية من المعاني في البحث الثامن أيضا وقوله المجيد يقرأ بالخفض صفة للعرش وبالرفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره وهو المجيد أى العظيم في ذاته وقد قرئ المجيد في قوله تعالى (ذو العرش المجيد) الرفع صفة لله تعالى وبالحذف صفة للعرش والمجيد فعيل بمعنى فاعل والمجد كما قال الراغب السعة في الكرم والجلالة ويوصف العرش بذلك لجلالته وعظيم قدره ولذلك وصف بالكريم (في سورة قد أفصح) وأما مجد الله فهو عظمته وكبرياؤه وقوله في ذاته ذات الشيء حقيقة والضمير فيه يحتمل أن يعود على العرش على أن تكون الباء بمعنى في كقولك أقمت بمكة أى فيها فكانه قال العرش المجيد أى العظيم في ذاته ويؤيد هذا الاحتمال رجوع الضمير فيه الى أقرب مذكور ويحتمل أن يعود الى الله تعالى فيكون المعنى أن هذه الفوقية المعنوية له تعالى حاصلة بالذات لا بالغير من كثرة أموال وفخامة أجناد وغير ذلك اه هذا حاصل ما قيل فما ذكره ابن أبي زيد وهو في غاية

الحسن ونفي ما يترجم في كلامه من الفوقية الحسية لله تعالى وسبب حصول
الايهام قوله بذاته وقد علمت المراد عنده بذلك وقد قال في فتح الباري
ليس قولنا أن الله على العرش أى بماس له أو متمكن فيه أو متحيز في
جهة من جهاته بل خبر جاء به التوقيف فقلنا له به ونفيناعنه التكيف إذ
ليس كمثل شئ فالعرش خلق مخلوق تحمله الملائكة ولا يستحيل أن
يماسوه اذا حملوه وحامل العرش وحامل حمته هو الله تعالى وهاهنا انتهى
الكلام على بحث الاستواء وقد استوفيت الكلام عليه لشدة احتياج
المسلمين المعتنين بدنيهم إلى التطويل فيه وكشف النقاب عن مخدراته وقد
حصل ذلك على أتم حالة لله الكريم الخنان المنان الحمد والشكر

خاتمة

﴿ في رؤية الباري جل جلاله يوم القيامة وما يتعلق بهما من الحجاب والكبرياء ﴾
وانما ختمت بها الكتاب تفاؤلا لان يختم الله لى بها في جنة عدن فانها
آخر ما يتجلى الله به من النعيم لأهل الجنة وقد تضافرت الأدلة من
الكتاب والسنة واجماع الصحابة وسلف الامة على اثباتها في الآخرة
للمؤمنين ولم يقع فيها اختلاف بين المسلمين الا بعد ظهور المعتزلة فمنعوها
ويأتى ان شاء الله تعالى بعض كلامهم وأدلتهم أما الكتاب فقوله تعالى
(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقد ترجم البخارى في باب
الرؤية بهذه الآية وأما الأحاديث فقد جمع الدارقطنى طرق الأحاديث
الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على عشرين حديثا وأسند عن
يحيى بن معين أنه قال عندى سبعة عشر حديثا في الرؤية صحاح وأوصلها
ابن القيم في حادى الارواح الى ثلاثين وأكثرها جياذ فمنها ما أخرجه الستة
عن جرير بطرق قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ نظر الى

القمر ليلة البدر قال انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا عن صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا اه وفي رواية عنه انكم سترون ربكم عيانا وفي رواية له خرج علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة البدر فقال انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته اه ومنها ما أخرجه البخارى وغيره عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله الخ قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ الحديث الطويل ومنها ما أخرجه البخارى وغيره أيضا عن أبى سعيد الخدرى قال قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في رؤية الشمس والقمر اذا كانت صحوا قلنا لا قال فانكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ الا كما تضارون في رؤيتهما ثم قال ينادى مناد الخ الحديث الطويل أيضا اه ومنها ما أخرجه البخارى عن أنس في حديث الشفاعة الطويل فاستأذن على ربه في داره فيؤذن لى عليه فاذا رأته وقعت ساجدا فيدعى ماشاء الله أن يدعى الخ ومنها ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن عدى بن حاتم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما منكم من أحد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا ججاب يحجب الخ ومنها ما أخرجه البخارى وغيره عن أبى موسى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال جنتان من فضة آيتهما وما فيها وجنتان من ذهب آيتهما وما فيهما من ذهب وما بين القوم وبين أن ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن ومنها ما أخرجه مسلم والترمذى عن صهيب عن

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تريدون شيئا أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار قال فيكشف الله تعالى الحجاب فأعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم ثم تلا هذه الآية (الذين أحسنوا الحسنى وزيادة) ومنها حديث جابر عن ابن ماجة فينظر إليهم وينظرون إليه فلا يلتفتون إلى شيء من النعيم ماداموا ينظرون حتى يحجب عنهم اه ومن هنا قيل فينسبون النعيم إذا رأوا ه فياخسران أهل الاعتزال

ومنها ما أخرجه أحمد والترمذي والدارقطني وابن جرير وابن المنذر والطبراني والبيهقي وعبد بن حميد وابن أبي شيبة وصححه الحاكم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فانظر هذا التفسير الوارد منه عليه الصلاة والسلام للآية الآتي الكلام عليها فانه رافع لكل احتمال فيها فهو تفسير من أعلم الأولين والآخرين لاسيما بما أنزل عليه من كلام رب العالمين ومنها ما أخرجه الدارقطني والخطيب في تاريخه عن أنس أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأه (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فقال والله ما نسخها منذ أنزلها يزورون ربهم تبارك وتعالى فيطعمون ويسقون ويطيون ويحلبون ويرفع الحجاب بينه وبينهم فينظرون إليه وينظر إليهم اه ومنها ما أخرجه عبد بن حميد عن ابراهيم ابن الحكم ابن أبان عن أبيه عن عكرمة انظروا ماذا أعطى الله عبده من النور في عينه من النظر إلى وجه ربه الكريم عيانا في الجنة

ولو جعل نور الخلق في عيني عبد ثم كشف عن الشمس ستر واحد ودونها سبعون سترأ ما قدر على أن ينظر إليها ونور الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي ونور الكرسي جزء من سبعين من نور العرش ونور العرش جزء من سبعين جزءا من نور الستراة وابراهيم فيه ضعف وأخرج عبد بن حميد أيضا عن عكرمة من وجه آخر انكار الرؤية ويمكن الجمع بالحل على غير أهل الجنة ومن الاحاديث المذكور فيها الحجاب دون الرؤية ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب اه ومن الاحاديث المذكورة فيها الرداء دون الرؤية أيضا الحديث القدسي الذي أخرجه الامام أحمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه وابن أبي شيبة والبيهقي في الاسماء والصفات عن أبي هريرة قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله عز وجل الكبرياء ردائي والعظمة ازارى فمن نازعنى واحدا منهما قذفته في النار اه عزاه في روح المعاني لمن ذكر وعزاه ابن الجوزي للبخاري ولم أطلع عليه فيه وأخرج مسلم من حديث أنى موسى قال قام فينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بخمس كلمات أن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه حجاب النور لو كشفه لاحرق سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه اه والسبحات بضمين أنوار ترجمه تعالى اه وفي ابن الجوزي روى ابن عباس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال إن أهل الجنة يرون ربهم تعالى في كل جمعة في رمال الكافور وأقربهم منه مجلساً أسرعهم اليه يوم الجمعة اه هذا جل ما وقفت عليه من الاحاديث (وأبدأ بالكلام أولا على الحجاب والرداء قبل الرؤية)

فأقول قال ابن الجوزي هذا الحجاب للخلق عنه لانه لا يجوز أن يكون محجوباً لان الحجاب يكون أكبر مما يستره وكما أنه لا يجوز أن يكون لوجوده ابتداء ولا انتهاء لا يصح أن يكون لذاته نهاية وانما المراد أن الخلق محجوبون عنه كما قال تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وفي فتح الباري عند حديث عدي بن حاتم السابق ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه قال ابن بطال معنى رفع الحجاب إزالة الآفة من أبصار المؤمنين المانعة لهم من الرؤية فيروونه لارتفاعها عنهم بخلق ضدها فيهم ويشير اليه قوله تعالى في حق الكفار (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقال الحافظ صلاح الدين العلائي في شرح قوله في قصة معاذ و اتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب المراد بالحجاب والحجاب نفي المانع من الرؤية كما نفى عدم إجابة دعاء المظلوم ثم استعار الحجاب للرد فكان نفيه دليلاً على ثبوت الإجابة والتعبير بنفي الحجاب أبلغ من التعبير بالقبول لان الحجاب من شأنه المنع من الوصول إلى المقصود فاستعير نفيه لعدم المنع ويتخرج كثير من أحاديث الصفات على الاستعارة التخيلية وهي أن يشترك شيان في وصف ثم يعتمد لوازم أحدهما حيث تكون جهة الاشتراك وصفاً ثبتت كاله في المستعار بواسطة شيء آخر فثبت ذلك للاستعارة مبالغة في إثبات المشترك قال وبالحمل على هذه الاستعارة التخيلية يحصل التخلص من مهاوى التجسيم قال ويحتمل أن يراد بالحجاب استعارة محسوس لمعقول لان الحجاب حسي والمنع عقلي قال وقد ورد ذكر الحجاب في عدة أحاديث صحيحة والله تعالى منزّه عما يحجبه إذ الحجاب انما يحيط بمقدر محسوس ولكن المراد بحجابه منع أبصار خلقه وبصائرهم بما شاء من شاء كلف شاء واذا شاء كشف ذلك عنهم قال ويؤيده قوله في الحديث

الذى بعده وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم الازداء الكبيرياء على وجهه فان ظاهره غير مراد قطعاً فهي استعارة جزماً وقد يكون المراد بالحجاب في بعض الاحاديث الحجاب الحسى لكنه بالنسبة للبخطوقين والعلم عند الله تعالى وفي ابن حجر عند حديث معاذ ليس بينها وبين الله حجاب أى ليس لها صارف يصرفها ولا مانع يمنعها والمراد أنها مقبولة وان كان عاصياً كما جاء في حديث أبى هريرة عند أحمد مرفوعاً دعوة المظلوم مستجابة وان كان فاجراً ففجوره على نفسه واسناده حسن وليس المراد أن الله تعالى حجاباً يحجبه عن الناس وقال الطيبي قوله اتق دعوة المظلوم تذييل لاشتراكه على الظلم الخاص من أخذ الكرائم وقوله فانه ليس بينها وبين الله حجاب تعليل للاتقاء وتمثيل للدعاء كمن يقصد دار السلطان متظلماً فلا يحجب اهـ ونقل الطيبي أيضاً في شرح حديث أبى موسى عند مسلم المارحجابه النور لو كشفه لاجرقت سبحات وجهه ماأدر كه بصره ان فيه اشارة الى أن حجابيه خلاف الحجب المعهودة فهو محتجب عن الخلق بأنوار عزه وجلاله وأشعة عظمته وكبريائه وذلك هو الحجاب الذى تدهش دونه العقول وتبهت الابصار وتحير البصائر فلو كشفه فتجلى لماوراه بحقائق الصفات وعظمة الذات لم يبق مخلوق الا احترق ولا منظور الا اضمحل وأصل الحجاب الستر الحائل بين الرائي والمرئ والمراد به هنا منع الابصار عن الرؤية بما ذكر فقام ذلك المنع مقام الستر الحائل فعبر به عنه وقد ظهر من نصوص الكتاب والسنة أن الحالة المشار اليها في هذا الحديث هي في دار الدنيا المعدة للقضاء دون دار الآخرة المعدة للبقاء والحجاب في هذا الحديث وغيره يرجع الى الخلق لانهم هم المحجوبون عنه لا اليه تعالى كما قال القائل :
و كنا حسبن أن ليلى تبرقت * وان حجاباً دونها يمنع اللما

فلاحت فلا والله ما ثم حاجب * سوى أن طرفي كان عن حسنهما أعمى
وقال النووي أصل الحجاب المنع من الرؤية والحجاب في حقيقة
اللغة البستر وإنما يكون في الأجسام والله سبحانه منزّه عن ذلك فعرف
أن المراد المنع من رؤيته وذكر النور لأنه يمنع من الإدراك في العادة
لشعاعه والمراد بالوجه الذات وبما انتهى إليه بصره جميع المخلوقات لأنه
سبحانه محيط بجميع الكائنات وقد مر قول القاموس أن السبحات أنوار
وجهه تعالى وقال أيضا سبحة الله جلّاله وبهذا فسر ابن الجوزي السبحات
في الحديث المار فقال والسبحة جلال وجهه ومنه قوله سبحانه الله إنما
هو تعظيم له وتنزيه وقال المازري في حديث أبي موسى السابق (ما بين
القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم الإرداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن)
كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يخاطب العرب بما تفهم ويخرج لهم
الاشياء المعنوية إلى الحس ليقرّب تناولهم لها فغير عن زوال الموانع ورفع
عن الابصار بذلك وقال عياض كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرا
وهو أرفع أدوات بديع فصاحتها وإيجازها ومنه قوله تعالى (جناح الذل)
فبخاطبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو
ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم ذلك تاه فن أجرى الكلام على ظاهره
أفضى به الأمر إلى التجسيم ومن لم يتضح له وعلم أن الله منزّه عن الذي
يقتضيه ظاهرها أما أن يكذب نقلتها وأما أن يؤولها كان يقول استعار
لعظيم سلطان الله وكبريائه وعظمته وهيبته وجلاله المانع إدراك
أبصار البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء فإذا شاء تقوية أبصارهم
وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمتهم اه وقال الطيبي قوله
على وجه حال من رداء الكبرياء وقال الكرمانى هذا الحديث من

المتشابهات فاما مفوض واما مؤول بأن المراد بالوجه الذات والرداء
صفة من صفة الذات اللازمة المنزهة عما يشبه المخلوقات ثم استشكل ظاهره
بأنه يقتضى أن رؤية الله غير واقعة واجاب بأن مفهومه يبان قرب
النظر إذ رداء الكبرياء لا يكون مانعا من الرؤية فغير عن زوال المانع
عن الابصار بازالة الرداء (وحاصله) أن رداء الكبرياء مانع عن الرؤية
فكان فى الكلام حذفاً تقديره بعد قوله لإلرداء الكبرياء فانه بمن عليهم
يرفعه فيحصل لهم الفوز بالنظر اليه فكان المراد أن المؤمنين اذا تبوأوا
مقاعدهم من الجنة لولا ما عندهم من هبة ذى الجلال لما حال بينهم وبين
الرؤية حائل فاذا أراد اكرامهم حفظهم برأته وتفضل عليهم بتقويتهم على
النظر اليه سبحانه وفى حديث صهيب المار فى تفسير (للذين أحسنوا الحسنى
وزيادة) ما يدل على أن المراد برداء الكبرياء فى حديث أنى موسى الحجاب
المذكور فى حديث صهيب وأنه سبحانه يكشف لاهل الجنة اكراما لهم اه
وقال القرطبي فى المفهم الرداء استعارة كنى بها عن العظمة كما فى الحديث
الآخر الكبرياء ردائى والعظمة ازارى وليس المراد الثياب المحسوسة
لكن المناسبة أن الرداء والازار لما كانا متلازمين للخطاب من العرب
عبر عن العظمة والكبرياء بهما فعنى حديث إلرداء الكبرياء على وجهه
هو أن مقتضى عزة الله تعالى واستغناؤه أن لا يراه أحد لكن رحمته للمؤمنين
اقتضت أن يريهم وجهه كمالا للنعمة فاذا زال المانع فعل منهم خلاف
مقتضى الكبرياء فكانه رفع عنهم حجابا كان يمنعهم اه وقال أبو سليمان
الخطائى فى حديث الكبرياء ردائى الكبرياء والعظمة صفتان لله تعالى اختص
بهما لا يشركه فيهما أحد ولا ينبغي لمخلوق أن يتعاطاهما لان صفة المخلوق
التواضع والتذلل وضرب الرداء والازار مثلاً يقول والله تعالى أعلم

كلا لا يشرك الانسان في رذاته وازاره أحد كذلك لا يشركه في الكبرياء والعظمة مخلوق وقوله علي وجهه في جنة عدن قال ابن بطال لا تعلق للجسم في اثبات المكان لما ثبت من استحالة أن يكون سبحانه جسما وحالا في مكان فيكون تأويل الرداء الآفة الموجودة لا بصارهم المانعة لهم من رؤيته وازالتها فدل من أفعاله يفعل في محل رؤيتهم له فلا يرويه ما دام ذلك المانع موجودا فاذا فُعل الرؤية زال ذلك المانع وسماه رداء التنزيه في المنع منزلة الرداء الذي يحجب الوجه عن رؤيته فأطلق عليه الرداء مجازا وقوله في جنة عدن راجع الى القوم قال عياض معناه راجع الى الناظرين أي وهم في جنة عدن لا الى الله فانه لا تسويه الامكنة سبحانه وقال القرطبي يتألق بمحذوف في موضع الحال من القوم مثل كائنين في جنة عدن وقال الطيبي قوله في جنة عدن متعلق بمنى الاستقرار في الظرف فيفيد بالفهم انتهاء هذا الحصر في خير الجنة واليه أشار التوريشي بقوله يشير الى أن المؤمن اذا تبوأ مقعده والحجب مرتقة والموانع التي تحجب عن النظر الى ربه منضمحلة الى ما يصدهم من المية فاقيل اشتاقه فاذا بدا أطرقت من اجلاله

فاذا حفيهم برأفته ورحمته رفع ذلك عنهم تفضلا منه عليهم اه وما قيل في هذا الحديث من رجوع في جنة عدن الى القوم لا الى الله يقال مثله في حديث ابن عباس السابق عن ابن الجوزي من قوله يرون ربهم في كل جمعة في رمال الكافور فقوله في رمال الكافور اشارة الى الحاضرين ثم في رمال الكافور وقوله ويه وأقربهم منه يعني أحظاهم عنده اه ما قيل في الحجاب والاداء ثم نشرح في الكلام على الرؤية فأقول (حاصل اختلاف الناس في رؤية الله تعالى يوم القيامة أربعة أقوال) قال أهل

الحق براه المؤمنون يوم القيامة دون الكفار وقالت المتوارج والمعتزلة والجهمية هي ممتنعة لا يراه مؤمن ولا كافر ويأتي ما احتجبت به المسترزة وقالت السالمية من أهل البصرة يراه الجميع المؤمن والكافر قائلين ان في الخبر دليلا على أن الكفار يرون الله يوم القيامة من غيرم اللقاء والخطاب وقال بعضهم يراه بعض دون بعض واستدلوا بتحديث أبي سعيد حيث جاء فيه أن الكفار يتساقطون في النار اذا قيل لهم ألا تردون ويقتل المؤمنون وفيهم المنافقون فيرونه لما يندب الجسر ويقهرنه ويمطى كل انسان منهم نوره ثم يطفئ نور المنافقين وأجابوا عن قوله (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) بأنه بعد دخول الجنة وهو احتياج درود فان بعد هذه الآية ثم انهم اصابوا التوسيم فدل على أن اللمس وقع قبل ذلك وأجاب بعض العلماء بأن اللمس يقع عند اطفاء النور ولا يلزم من كونه يقبل للمؤمنين ومن انهم ممن أدخل نفسه فيهم أن تبصم الرؤية لأنه أعلم بهم فينعم على المؤمنين برؤيته دون المنافقين كما يعمهم من السجود والعلم عند الله (القول الرابع) قال صاحب كتاب التوحيد من الكفار من يراه رؤية امتحان لا يحدون فيها لذة كما يكلمهم بالطرد والاباء قال وتلك الرؤية قبل أن يوضع الجسر بين ظهراي جهنم ام وقد تمسك أهل السنة في رؤية المؤمنين يوم القيامة لله تعالى بما مر من الاحاديث الصحيحة وبالآية المتقدمة من قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وآيات آخر غيرها وكفى في الاستدلال بآية (وجوه يومئذ ناضرة) تفسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لها في الحديث السابق بالنظر إلى وجه الله الكريم فانه قال ناضرة باليباض والصفاء الى ربها ناظرة قال تنظر كل يوم في وجه الله فأى دليل يحتاج اليه

مع هذا التفسير من صاحب الشرح المنزل عليه صلى الله تعالى عليه وسلم
ومر أيضا ما أخرجه الدارقطني عن أنس من أنه عليه الصلاة والسلام
أقرأه تلك الآية وفسرها له بذلك وأخرج الطبري بسند صحيح عن عكرمة
في هذه الآية قال تنظر الى ربها نظرا وأخرج أيضا عن الحسن قال
تنظر الى الخالق وحق لها أن تنظر وأخرج أبو العباس السراج في تاريخه
عن عمرو بن أبي سلمة قال سمعت مالك بن أنس قيل له يا أبا عبد الله قول
الله تعالى الى ربها ناظرة يقول قوم الى ثوابه قال كذبوا فاين هم عن قوله
تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقد أخرج عبد بن حميد هذا
التفسير عن مجاهد فقال ناظرة تنظر الثواب وبالنسبة الى عبد البر في رد الذي
نقل عن مجاهد وقال هو شذوذ اه ومن الآيات قوله تعالى (للذين
أحسنوا الحسنى وزيادة) فقد روى عن أبي بكر وعلي وابن عباس وحذيفة
وابن مسعود وأبي موسى الاشعري رضى الله تعالى عنهم أجمعين ان الزيادة
هى النظر الى وجه الله الكريم وقد مر لك حديث مسلم والترمذي عن
صهيب أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسر لها بذلك والحديث أخرجه
أيضا مع مسلم والترمذي أحمد والطيالسي وابن ماجه وابن جرير وابن
المنذر وابن أبي حاتم وابن خزيمة وابن حبان وأبو الشيخ والدارقطني
وابن مردويه والبيهقي في الاسماء والصفات عن صهيب قال في روح المعاني
وقول الزمخشري عامله الله تعالى بعدله أن هذا الحديث مرقوع بالقاف
أي معترى لا يصدر الا عن رقيق فانه متفق على صحته قال وحكاية البيضاوي
لهذا التفسير بقليل لا ينبغي صدوره منه فهى قد جاء في تفسيرها غير هذا
لكن ليس في هذه الدرجة من الصحة ولا رفع فيه صريحا وقد جمع بعض
العلماء بأنه لا مانع من أن يمن الله تعالى عليهم بكل ما ذكر ويصدق عليه أنه

زيادة على ما من به عليهم من الجنة وأيد ذلك بما أخرجه سعيد بن منصور وابن المنذر والبيهقي عن سفيان أنه قال ليس في تفسير القرآن اختلاف إناهو كلام جامع يراد به هذا وهذا اه ومن الآيات قوله تعالى (ولدينا مزيد) فقد أخرج البيهقي في الرؤية والطبري والديلمي عن علي وغيره عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قوله تعالى (ولدينا مزيد) قال هو النظر الى وجه الله الكريم وأخرج ابن المنذر وجماعة عن أنس أنه قال في ذلك أيضا يتجلى لهم الرب تبارك وتعالى في كل جمعة وجاء في حديث أخرجه الشافعي في الأم وغيره أن يوم الجمعة يدعى يوم المزيّد وقيل المزيّد أزواج من الحور العين عليهن تيجان أدنى لؤلؤة منها تضيء ما بين المشرق والمغرب وعلى كل سبعون حلة وأن الناظر لينفذ بصره حتى يرى مخ ساقها من وراء ذلك اه ولنرجع الى اتمام الكلام على آية (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فانها ربع عزة قال البيهقي وجه الدليل منها أن قوله ناضرة بالضاد المعجمة الساقطة الرأس من النضرة بمعنى السرور ولفظ ناظرة بالطاء المعجمة المشالة يحتمل في كلام العرب أربعة أشياء نظر التفكير والاعتبار كقوله تعالى (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) ونظر الانتظار كقوله تعالى (ما ينظرون إلا صيحة واحدة) ونظر التعطف والرحمة كقوله تعالى (ولا ينظر اليهم) ونظر الرؤية كقوله تعالى (ينظرون إليك نظر المغشى عليه من الموت) والثلاثة الاول غير مرادة (أما الأول) فان الآخرة ليست بدار استدلال (وأما الثاني) فلا ن في الانتظار تنغيصا وتكديرا والآية خرجت مخرج الامتتان والبشارة وأهل الجنة لا ينتظرون شيئا لانه مهما خطر لهم اتوا به (وأما الثالث) فلا يجوز لان المخلوق لا يتعطف على خالقه فلم يبق إلا نظر الرؤية وانضم الى ذلك

أن النظر إذا كان مع الوجه انصرف الى نظر العينين اللتين في الوجه ولانه هو الذي يتعدى الى كقوله تعالى (ينظرون اليك) (قات) والنظر الوارد بمعنى الانتظار كثير في القرآن ولكنه لم يقرن البتة بحرف الى كقوله تعالى (نفتس من زورك) وقوله تعالى (هل ينظرون الا تأويله) هل ينظرون الا أن يأتيهم انه) فالنظر المقرون بحرف الى المعنى الى الوجوه ليس الا بمعنى الرؤية والدليل عليه أن وروده بمعنى الرؤية أو بالمعنى الذي يستعقب الرؤية ظاهر فوجب أن لا يرد بمعنى الانتظار دفعا للاشتراك وأما قول الشاعر

رجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن تنتظر الخلاص

فهو موضوع من المعتزلة والرواية الصحيحة يوم بكر والمراد بهذا الرحمن مسيلة الكذاب لانهم كانوا يسمونه رحمان الائمة فأصحابه كانوا ينظرون اليه ويتوقعون منه التخليص من الاعداء وأما قول الآخر

واذا نظرت اليك من ملك * والبحر دونك زدتي نجا

فالجواب عنه أن قوله لو إذا نظرت اليك لا يمكن أن يكون المراد منه الانتظار لان مجرد الانتظار لا يستعقب الغلبة بل المراد منه وإذا سألتك لأن النظر الى الانسان مقدمة المكاملة فجاز التعبير عنه به وقالوا ان كلمة الى هنا ليس المراد منها حرف التعدى بل واحد الاء بمعنى النعمة مفعول لناظرة بمعنى منتظرة مقدم عليها والجواب ان الى على هذا القول تكون اسما للباهية التي يصدق عليها انها نعمة فعلى هذا يكفي في تحقق مسمى هذه اللقطة أى جزء فرض من أجزاء النعمة وان كان في غاية القلة والحقارة وأهل الجنة في غاية النعم العظيمة المتكاملة ومن كان حالة كذلك كيف يبشر بأنه يكون في توقع شيء ينطلق عليه اسم النعمة فمثال هذا أن

يدشر سلطان الارض بأنه سيصير جالك في العظمة والقوة بعد سنة بحيث تكون متوقفا لحصول اللقمة الواحدة من الخبز والقطرة الواحدة من الماء وبما أن ذلك فاسد من القول فكذلك هذا وهب أن النظر المعدي بحرف الى المتروك بالوجوه جاء في اللغة بمعنى الانتظار لكن لا يمكن حمل هذه الآية عليه لان لغة الانتظار مع يقين الوقوع كانت - كما صلت في الدنيا فلا بد وان يحصل في الآخرة شيء أزيد منه حتى يضمن ذكره في معرض الترغيب في الآخرة ولا يجوز أن يكون ذلك من تراب الحصول لان ذلك معلوم بالعقل وايضا اذا كانت الآية في حق أهل الجنة المستقرين في أكمل النعيم فأى شيء ينتظرونه غير رؤية الباري جل جلاله فبطل ما ذكره من التأويل واذا ثبت أن ناظرة هنا بمعنى رائية اندفع قول من زعم أن المعنى ناظرة الى ثواب ربها لان الاصل عدم التقدير ففيه ترك للظاهر من غير دليل وقول المعتزلة انها صرنا اليه لقيام الدلائل الثقيلة والعقالية على أن الله تعالى لا يرى باطل لما مر من الثقيلة وما يأتي من الثقيلة والعقلية وقد أيد منطوق الآية في حق المؤمنين بمفهوم الآية الاخرى في حق الكافرين أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقيدها بالقيامة في الآيتين إشارة الى أن الرؤية تحصل للمؤمنين في الآخرة دون الدنيا اه وهذه الآية أولها المعتزلة أيضا بأن النظر المقرون بحرف الى ليس إسما للرؤية بل لمقدمه الرؤية وهي تقليب الحدة نحو المرئي التماسا لرؤيته واستدلوا على هذا بوجوه منها قوله تعالى (وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون) أثبت النظر حال عدم الرؤية فدل على أن النظر غير الرؤية ومنها أن النظر يوصف بما لا توصف به الرؤية يقال نظرا أشورا ونظرا غضبان ونظرا راض وكل ذلك لاجل أن حركة الحدة تدل على هذه الاحوال ولا

توصف الرؤية بشيء من ذلك فلا يقال رآه شزرا أو رآه رؤية غضبان أو رؤية راض ومنها قوله تعالى (ولا ينظر اليهم يوم القيامة) ولو قال لا يراهم كفر فلها نفى النظر ولم ينف الرؤية دل على المغايرة ومنها أن قوله (إلي ربها ناظرة) معناه أنها تنظر إلى زياها خاصة ولا تنظر إلى غيره لان هذا هو معني تقديم المعمول كقوله تعالى (إياك نعبد . إلى ربك يومئذ المستقر) (الألإى الله تصير الامور) إلى غير ذلك من الآيات ومعلوم ضرورة أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر فكيف يدل التقديم على معنى الاختصاص فيها إلى غير هذا بما أورده والجواب عما ذكره من أن النظر اسم لتقلب الحدة نحو المرمى التماساً لرؤيته ثلاث آيات فانها كافية في ابطال ما قاله (الاولى) قوله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام (رب أرني أنظر إليك) فانها دالة على أن النظر هو الرؤية من وجهين (أحدهما) هو انه لو كان النظر عبارة عن تقلب الحدة نحو المرمى لاقتضت الآية أن موسى عليه السلام أثبت لله تعالى جهة ومكانا وذلك محال (الثاني) هو أنه جعل النظر أمر تبا على الارادة فيكون النظر متأخرا عن الارادة وتقلب الحدة غير متأخر عن الارادة فوجب أن لا يكون النظر عبارة عن تقلب الحدة إلى جانب المرمى وأيضا لو سلمنا أن النظر عبارة عن تقلب الحدة نحو المرمى لكننا نقول لما تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على مسيبه وهو الرؤية اطلاقا لاسم السبب على المسبب وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار لان تقلب الحدة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار اهـ الآية الثانية قوله تعالى (ولا ينظر اليهم يوم القيامة) فيمتنع شرعا وعقلا أن يقال فيه لا يقلب الحدة إلى جهتهم لامتناع الجارحة شرعا وعقلا في حقه ولو

قالوا لا ينظر اليهم نظر رحمة كان ذلك جوابا لنا عما قالوه اه الاية الثالثة قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) التي نحن في معرضها لانها يستحيل أن يكون معناها قلب الحدة نحو المرئي لما فيه من اثبات الجهة لله تعالى كما مر وقد مر بطلان امكان كونها بمعنى منتظرة فلم يبق الا انها بمعنى رائية كما هو الحق المصرح به في الاحاديث الصحاح فيما مر والجواب عن قولهم انها لا يصح أن تكون بمعنى رائية لافادة تقديم المعمول الاختصاص ومعلوم أنهم ينظرون الي أشياء لا يحيط بها الحضرهوانا نلتزم افادته هنا الاختصاص وان كان للتقديم معنى سواء وذلك لان النظر الى غيره تعالى في جنب النظر اليه سبحانه لا يعد نظرا كما قيل في قوله تعالى (ذلك الكتاب) ولانها حين تراه تعالى تكون مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه وقد مر في الحديث ينظرون اليه فلا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون اليه حتي يحجبهم عنه وكثيرا ما يحصل نحو هذا للعارفين فيستغرقون في بحار الحب وتستولي علي قلوبهم أنوار الكشف فلا يلتفتون الى شيء من جميع انكون قال الشاعر :

فلما استبان الصبح أدرج ضوئه * بأسفاره أنوار ضوه الكواكب
والحاصل أن أدلة الشمع طافحة بوقوع ذلك لاهل الايمان في الآخرة دون غيرهم ومنع ذلك في الدنيا إلا أنه (اختلف) في نينا صلى الله تعالى عليه وسلم فمذهب ابن عباس وكثير من الصحابة أنه رآه بعيني رأسه ومذهب عائشة أنه لم يره وما ذكروه من الفرق بين الدنيا والآخرة من أن أبصار أهل الدنيا فانية فلا ترى الباقي وأبصار أهل الآخرة باقية فتراه جيد لكن لا يمنع تخصيص ذلك بمن ثبت وقوعه له قاله في الفتح قلت ولا يبعد عندي أن تكون رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم له تعالى غير داخله في الرؤية

الدينية لأنها واقعة في العالم العلوي الذي هو مخالف للعالم السفلي ومن الأدلة السمعية عند أهل السنة سؤال موسى عليه السلام لها بقوله (رب أرني أنظر إليك) فالآية دالة على إمكان الرؤية من وجبين (الأول) سؤال موسى لها إذ معلوم أنه عليه الصلاة والسلام لا يحجل . وهو مستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فتعين أنه لم يسأل إلا جائزاً إذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبيا عليهم الصلاة والسلام معصومون من كل ممنوع وإذا قيل أنه لم يكن عالماً باستحالتها لزم أن يكون أحاد المعتزلة ومن حصل طرفاً من علومهم أعلم بالله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز من كلام الله تعالى والقول بهذا غاية الجهل وإلى عونة وحيث بطل القول بالاستحالة تعين القول بالجواز (والوجه الثاني) من وجهي الآية هو أن فيها تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه وما علق على الممكن ممكن اه واعترضت المعتزلة على استدلال أهل السنة بها باعتراضات واهية ذكرها في روح المعاني وذكر الجواب عنها اه وقال ابن بطال تمسكت المعتزلة ومن قال بقولهم بمنع الرؤية بأن الرؤية توجب كون المرئي محدثاً وحالاً في مكان وجهة والله تعالى منزّه عن ذلك واتفقوا على أنه تعالى يرى عباده فهو راءٍ لا من جهة قال وما تمسكوا به فامد لقيام الأدلة على أن الله تعالى موجود والرؤية في تعلّقها بالمرئي بمنزلة العلم في تعلّقه بالمعلوم فإذا كان تعلّق العلم بالمعلوم لا يوجب حدوثه فكذلك المرئي قال وتعلقوا بقوله تعالى لا تدركه الأبصار وبقوله تعالى لموسى لن تراني ووجه تعلّقهم بالأولى هو أنهم جعلوا الرؤية إدراكاً بالبصر ولا شيء من إدراك البصر يتعلّق به سبحانه فالإدراك والرؤية عندهم متحدان والجواب عما قالوه من ثلاثة أوجه (الأول) هو أن الإدراك غير الرؤية لأن الإدراك الإحاطة

بالشيء المترك والرؤية لا احاطة فيها فالادراك اخص من النظر ونفى
الاختصاص لا يستلزم نفي الاعم فالاحاطة منفية في حقه تعالى مطلقا في
الدنيا والآخرة كان ادراكه سبحانه وتعالى بالبصر او العلم أو غيرها من
صفات الادراك (الثاني) على أن الادراك والرؤية متحدان فالمراد لا تدركه
الآية ارفى الدنيا جمعابين الأدلة المصروفة برؤية المؤمنين لدى الآخرة
(الثالث) هو أن قوله تعالى (لا تدركه الابصار) هو من باب الكل أى
الحكم على المجموع لا من باب الكلية أى الحكم على كل فرد ووجه
هذا أن الابصار جمع محلى بالقبول من ضيق العام والسلب اذا دخل على
عام افاد سلب عموم لا عموم السلب عن كل فرد من أفراد وسلب العموم كل
لا كلية فعنى لا تدركه الابصار لا تدركه ولا تحيط به الابصار كلها لأن بعضها
محبوب عنه قطعا قال تعالى (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ولا يلزم
من تعلق النفي بالكل تعلقه بكل فرد فيكون المؤمنون خارجين من هذا العموم
للدلالة الشرعية المتضافرة بأنهم يرون ربهم في الآخرة فلا معارضة بينها
وبين هذه الآية بل قد تمسك بعض العلماء بدلالة لا تدركه الابصار
على جواز الرؤية ووجه بأنها سيقت في مقام التمدح والتمدح بنفسها
يستدعى جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء
ولو كانت مستحيلة لم يكن في نفيها مدح اه ووجه تعلقهم بالآية الثانية
هو أنهم قالوا أن لن تفيد تأييد النفي وتأكيده بدليل قوله تعالى (قل لن
تدبرونا) والمراد بها هنا التأييد والمجاز والنقل خلاف الاصل فوجب
أن يقال لن يرى موسى ربه أبداً وغيره كذلك قياسا عليه والجواب عما
قالوه هو أن قوله سبحانه وتعالى (لن تراني) يدل على جواز رؤيته لأنها
لو كانت بمنتهى لقل لن تصح رؤيتي أو لا تمكن أو لا أرى ونحوها

ألا ترى ان كل من كان في كفه حجر فظنه انسان طعاما فقال اعطني هذا
لا آكله كان جوابه الصحيح هذا لا يؤكل وان كان طعاما فجوابه الصحيح
انك لا تأكله وقولهم تفيد التأييد ممنوع لقوله تعالى في شأن اليهود (ولن
يتمنوه أبداً) وهم يتمنونه في النار للتخلص من عذابها وأيضاً قوله تعالى
(ان تراني) جواب لقول موسى أرني أنظر اليك أى رؤية ناجزة في الدنيا
فجوابه بسلب رؤيته فيها خاصة اذ هو المسئول لموسى عليه السلام والاصل
في الجواب المطابقة ولما فيه أيضاً من الجمع بين الادلة ولان نفي الشيء
لا يقتضى احالته مع ما جاء من الاحاديث الثابتة علي وفق الآية وقد تلقاها
المسلمون بالقبول من لدن الصحابة والتابعين حتى حدث من أنكر الرؤية
وخالف السلف وأيضاً وقع الجواب هنا بنقيض المسئول وقد قيد بوقت
معين فالاصل تقييد نقيضه به ولذا قال المنطقيون تقيض الوقتية نحو زيد
متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه
فيقال في نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام
وقت الكتابة وأيضاً الآية وقع تقييد النفي فيها بالدنيا في الحديث صريحاً
فقد أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وأبو نعيم في الحلية عن
ابن عباس قال تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية (رب
أرني أنظر اليك) فقال قال الله تعالى يا موسى أنه لا يراني حتى إلامات ولا
يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق وإنما يراني أهل الجنة الذين لا يموت
أعينهم ولا تبلى أجسادهم اه وهذا ظاهر في أن مطلوب موسى عليه السلام
الرؤية في الدنيا مع بقاءه على حالته التي هو عليها حين السؤال من غير أن
يعقبها صق لان قوله عز وجل أنه لا يراني حتى الخ لا ينفي الا الرؤية
في الدنيا مع الحياة لا الرؤية مطلقاً فمعنى لن تراني في الآية لن تراني

وأنت باق على هذه الحالة لأن تراني في الدنيا مطلقا فضلا عن أن يكون
المعنى لن تراني مطلقا لا في الدنيا ولا في الآخرة وقد روى أبو الشيخ
عن ابن عباس حديثا فيه يأموسي أنه لا يراني أحد فيحيي قال موسى رب
أن أراك ثم أموت أحب إلي من أن لا أراك ثم أحيي اه وتما تمسكوا به أيضا
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث سؤال جبريل عن الايمان والاسلام
والاحسان وفيه أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك
قال بعضهم فيه إشارة الى انتفاء الرؤية وتعقب بأن المنفى فيه رؤيته في
الدنيا لان العبادة خاصة بها فلو قال قائل أن فيه إشارة إلى جواز الرؤية
في الآخرة لما أبعد اه (قلت) عجبا لهؤلاء المعتزلة يتطلبون دليل منع
الرؤية من هذا الحديث الذي لا دلالة فيه البتة على منعها ويتركون الإخذ
بالاحاديث الصحيحة الصريحة في جوازها كما مر فسيحان الهادي والمضل اه
وقال القرطبي اشترط النفاة في الرؤية شروطا عقلية كالبينة المخصوصة
والمقابلة وانبعث أشعة من العين تتصل بالمرئى وزوال الموانع كالبعد والصغر
المفرطين والحجاب الكثيف وسلامة الحاسة وكون الشيء لا تمتنع رؤيته
احترازا عن المعدوم ونحو الروائح والطعوم والعلوم في خبط لهم وتحكم
وأهل السنة لا يشترطون شيئا من ذلك سوى وجود المرئى وان الرؤية
ادراك يخلقه الله تعالى للرأى فيرى المرئى وتقترن بها أحوال يجوز تبدلها
والعلم عند الله تعالى اه فالرؤية عند المعتزلة انبعث أشعة من العين تتصل
بالمرئى وشروطها الشروط المذكورة وقالوا اذا توفرت هذه الشروط
وجبت الرؤية لانها لو لم تجب عند ذلك لجاز أن تكون بحضرتنا جبال
شاذخة أو شمس أو قمر ولا نراها وتجوز هذا سفسطة ومنع لضرورى
قالوا فاذا وجبت الرؤية عند هذه الشروط فنقول أن ستة منها لا تتصور

في حق الله تعالى لأنها لا تعقل إلا في الاجسام فبقي ان يقال الشرط المعتمد في حصول رؤية الله سبحانه وتعالى ليس الاسلام الحاشية وكون الشيء بحيث ان يرى وهذان الشرطان حاصلان في الحال فيجب أن يرى الله تعالى وحيث لم يرعلنا أنه سبحانه يتمتع برؤيته لذاته سبحانه اذ لا مانع غير هذه الموانع المذكورة الله ما قالوه وأجاب الاشعرية عن شبهتهم بأوجه كثيرة منها انا لا نسلم ان الرؤية بانبعث الاشعة بل نقول أن الادراك معني يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلقه في جزء العين سمى ابصارا وفي جزء القلب سمى علما وفي جزء الاذن سمى سمعا وفي اللسان سمى ذوقا وفي جميع الجسم سمى حسا واختصاص خلقه بهذه الحال انما هو بمحض اختيار الله تعالى ولو اختار خلافه لكان كما اختاره تعالى واختصاص بعضها بكون المدرك في جهة وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بمحض اختياره تعالى ولو شاء لجعله يتعلق بالقريب جدا والبعيد جدا وبالمثل في جهة كتحلق النمل بها وأيضا لو كانت الرؤية بانبعث الاشعة للزم أن لا يرى الانسان مثلا الا قدر حقيقته اذ لا تسع حقيقته من الاشعة أكثر منها لكنه يرى دفعة أكثر من ذاته ظاهرا باضعاف مضاعفة فضلا عن حقيقته فدل على انها ليست بما زعموا من انبعث الاشعة وأجابوا بان ذلك لا اتصال الشعاع بالهواء وهو مضيء فأعان على رؤية ما قبله ورد هذا بانه يلزم أن لا يرى من الهواء الا قدر حقيقته وما يرد عليهم في انبعث الاشعة عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به ولا يناله من ذلك مع غيره الا ما يناله منه وحده وما يرد عليهم أيضا رؤية الاكوان مع أن الاشعة لم تتصل بها لأنها أعراض والاشعة اجسام والعرض يستحيل عليه تماسه الاجسام له وأجابوا بان المرئي ما اتصلت به الاشعة

أو قام بما اتصلت به فقال أهل السنة يازم أن ترى الطعوم والروائح لقيادها بما اتصلت به وأجابوا بأن ذلك فيما يقبل الرؤية ورد عليهم بأن البعيد يرى دون لونه وهو قابل للرؤية فيازم أن يرى مع البعد وهو باطل بالمشاهدة وما يرد عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من الطير إذا علا في الجو ورؤية النار على البعد دون ما دونها مع اتصال الاشعة به قبل اتئانها بالقرص أو بالنار اهـ (الوجه الثاني) في البطلان ما لا هو انما يمنع حصر الموانع فيأذكروه فان استعملهم الاستقرار وهو لا ينتج التمتع اذ غايته عدم العلم لا علم العدم ويجوز أن يجعل الله تعالى المانع من رؤية بعض الاشياء خلقا معني ضد ذلك الشيء بل يجب اعتقاد هذا والا لما صح أن يكون الملك بمحضرتنا ولا نراه وهو يضاف للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أوقبض روح من فرغ أجهاد وهذا بطل قولهم لو لم يقبض عند الشروط لجاز أن يكون بمحضرتنا بجمال لانراينا وأيضا نحن قائلون بعدم وقرع هذا مع جوارحه وحمل الضرورة الوقوع لا الجواز فليس كل جائز وانما وليس كل ما قاطع بعدمه محتثا وانا نقطع بعدم جبال من ياتوت وكثبان من مسك بمحضرتنا ونجوز وجودها فأى دليل على امتناع ما ذكره عقلا ونحن لا نقدر أن نجزم بأنه ليس بمحضرتنا مالك ولا جنى اذ لم نرها كيف وملك يقبض روح إنسان بمحضرتنا ونحن لانراه وربما قال اشرف أو غيره أن رجالا أحدقوا بى وأنا معان لهم ونحن لانراهم ولا نقدر على انكار قوله لا الحسك يطلانه وامتناعه (الوجه الثالث) ما يلزم على اشتراط المقابلة أن لا يرى الا قدر ذاته اذ لا يقابل أكبر منها وما أجابوا به من أن الشعاع أعان على ذلك من الجواب عنه وما يبطل به اشتراط المقابلة أيضا رؤية الانسان نفسه في المرأة والماء وأجابوا بأن الاشعة لم تشبث فيهما

لعدم التضريس أي الخشونة فانعكست إلى الرائي قلنا يلزم حيثئذان لا يرى المرأة والماء لعدم تشبث الأشعة فيهما قالوا إنما يرى صورة منطبعة لأنفسه قال أهل السنة يلزم أن لا تبعد الصورة المنطبعة فيهما ولا تقرب بسبب بعد الرائي أو قربه منهما ولا تتحرك بحركة ضرورة قيامها بسطحى المرأة والماء فوجب ثبوتها بلباتهما واللازم باطل بالمشاهدة فلزومه وهو كون المرئى صورته لأنفسه باطل اه وما يبطل ما أصلوه ويهدمه رؤية الله تعالى لكل موجود ولا بنية له تعالى ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة وهذا وإن أجابوا عنه بأن الرؤيتين مختلفتان في الحقيقة والقدم والحدوث فيجوز اختلافهما في اللوازم والاحكام فالمطلوب منه عند أهل السنة أن الرؤية حاصلة منه تعالى لكل موجود بموافقته من غير وجود جهة ولا مقابلة ولا شعاع قطعاً وإن لم نطلع على كيفية رؤيته تعالى ولا يمكننا الاطلاع عليها اه (واعلم أن أهل السنة اختلفوا في معنى الرؤية) فقال ابن أبي شريف عن شيخه الرؤية نوع كشف وعلم للبدر بالمرئى يخلقه الله سبحانه وتعالى عند مقابلة الحاسة بالعادة فجاز أن يخلق الله تعالى هذا القدر بعينه بدون أن ينقص منه قدرًا من الإدراك من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلاً كما روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال سوا صفوفكم فاني أراكم من وراء ظهري وكما نرى السماء ولا نحيط بها وكما يرانا الله تعالى من غير مقابلة ولا جهة باتفاقنا فالرؤية نسبة بين راء ومرئى فإن اقتضت عقلاً كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر كذلك وإن ثبت عدم ذلك في أحدهما ثبت مثله في الآخر فإن سلم كونها نسبة انتهض الاستدلال وأيضاً ما ثبت من رؤية النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الجنة والنار من موضعه مع غاية البعد وكثافة الحجب بينه

وبينهما ييطل ماتخيلوه من الأشعة وعدم الموانع وإذا قالوا انها مثلت أو رفعت له قلنا ورد الحديث بمثلت وباريت الذى هو صريح فى الرؤية وهذا التفسير هو الأول وبلى بالصواب اه (القول الثانى) ما ذكره فى أم البراهين وهو قريب من الاول فقال البصر عند أهل الحق عبارة عن معنى لا عن انبعاث أشعة يقوم بمحل مالى محل من غير اشتراط بنية الحدقة فلو خلقه الله سبحانه فى العقب أو فى أى محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى يقوم بجوهر فرد ولا أثر للجواهر المحيطة فيه فانه انما يقبل ما يقوم به من المعاني بنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر شرطاً فى قيامه به اذ الشرط لا بد أن يوجد فى محل المشروط والا لزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه يتعلق ذلك المعنى بالمرئيات ويتعدد فى حقنا بحسب تعددها وما لم ير من الموجودات فلبوانع قامت بالمحل على حسبها لان القابل لشيء لا يخلو عنه أو عن ضده أو عن مثله وهل قام فى العمى مانع واحد يضاد جميع الادراكات أو موانع تعددت يتعدد ما فاقته رؤيته من الموجودات تردد وسبب الخلاف هو أن العمى هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد البصر كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والارادات أو هو اجتماع موانع كثيرة بعدد ما فاقته من آحاد البصر (الاول) رأى القاضى والاستاذ (والثانى) هو التحقيق اه (الثالث) قال يقوم يحصل للرائى العلم بالله تعالى برؤية العين كما فى غيره من المرئيات وهى على وفق قوله فى الحديث كما ترون القمر الا أنه منزّه عن الجهة والكيفية وذلك أمر زائد على العلم (الرابع) قال بعضهم المراد بالرؤية العلم وعبر عنها بعضهم بأنها حصول حالة فى الإنسان نسبتها الى ذاته المخصوصة نسبة الا بصر الى المرئيات واعترض القول بأنها العلم بانه حينئذ لا اختصاص

لبعض دون بعض لان العلم لا يتفاوت وتعقبه ابن التين بان الرؤية بمعنى العلم تتعدى لمفعولين تقول رأيت زيدا فقيها أى علمته فان قلت رأيت زيدا منطلقا لم يفهم منه الا رؤية البصر ويزيده تحقيقا قوله في الحديث انكم سترون ربكم عيانا لان اقتران الرؤية بالعيان لا يحتمل أن يكون بمعنى العلم اهـ (وقوله في الحديث كما ترون هذا القمر لاتضامون في رؤيته المراد به تشبيه الرؤية بالرؤية في الوضوح وزوال الشك ورفع المشقة والاختلاف) وقال ابن الاثير قد يتخيل بعض الناس أن الكاف كاف التشبيه للمرئى وهو غلط وانما هى كاف التشبيه للرؤية وهو فعل الرائي ومعناه انهارؤية مزاح عنها الشك مثل رؤيتكم القمر وقال البيهقي سمعت الشيخ أبا الطيب الصعلوكي يقول تضامون بضم أوله وتشديد الميم يريد لا تجتمعون لرؤيته في جهة ولا ينضم بعضهم الى بعض فانه لا يرى في جهة ومعناه بفتح أوله وتشديد الميم لا تتضامون في رؤيته بالاجتماع في جهة وهو بغير تشديد من الضيم معناه لا تظلمون فيه برؤية بعضهم دون بعض فانكم ترونه في جهاتكم كلها وهو متعال عن الجهة لان معنى الضيم الغلبة على الحق والاستبداد به قال والتشبيه برؤية القمر لتعين الرؤية دون تشبيه المرئي سبحانه وتعالى وقال الزين بن المنير انها خص الشمس بالذكر مع أن رؤية السماء يغير سحاب أكبر آية وأعظم خلقا من مجرد الشمس والقمر لما خصا به من عظيم النور والضياء بحيث صار التشبيه بهما فيمن وصف بالجمال والسكال سائغا شائعا في الاستعمال وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جفرة في الابتداء بذكر القمر قبل الشمس يعنى في بعض الروايات كما في التوحيد متابعة الخليل فلما أمر باتباعه في الملة اتبعه في الدليل فاستدل به الخليل على اثبات الوجدانية راستدل به الحبيب على اثبات الرؤية فاستدل

كل منهما بمقتضى حاله لأن الخنة تصح بمجرد الوجود والمحبة لا تقع غالبا
 إلا بالرؤية وفي عطف الشمس على القمر مع أن تحصيل الرؤية بذكره كاف
 لأن القمر لا يدرك وصفه الا على حسا بل تقليدا والشمس يدركها الا على
 بوجود حرها اذا قابلها وقت نظيرة مثلا فحسن التأكيد بها قال والتشثيل
 واقع في تحقيق الرؤية لا في الكيفية لان الشمس والقمر متحيزان
 والحق سبحانه منزه عن ذلك اه قال في الفتح وليس في عطف الشمس
 على القمر ابطال لقول من قال في شرح حديث جرير الحكمة في التشثيل
 بالقمر أنه تيسر رؤيته للرأى بغير تكلف ولا تحديق يضر بالبصر بخلاف
 الشمس فانها حكمة الاقتصار عليه ولا يمنع ذلك ورود ذكر الشمس بعده
 في وقت آخر فان ثبت أن المجلس واحد قدح في ذلك اه (قلت) لم أفهم
 معنى لقول ابن أبي جمرة السابق فكما أمر باتباعه في الملة الخ فانه يفهم منه
 أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم متبع لشريعة ابراهيم عليه السلام والنبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم المشرعين وخاتم المرسلين لم يكن متبعا
 لشرع قبله وانما اختلف العلماء هل كان قبل البعثة متعبدا بشرع أحد
 من الانبياء أم لا على أقوال نحو ثمانية (فالمراد من ملة ابراهيم المأمور صلى
 الله تعالى عليه وسلم باتباعه التوحيد ونفى الشريك المفهوم من قوله تعالى
 وما كان من المشركين ولا خصوصية لابراهيم في هذا الامر بل ورد
 أمره صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع جميع الانبياء في أصول الدين المتحدة
 في جميع الشرائع) فقال تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) الى
 قوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقال تعالى في سورة الانعام
 بعد ذكر كثير من الانبياء (أولئك الذين هدى الله فبهم اقتده) وقد ورد
 أن ابراهيم عليه السلام من شيعة نوح أى اتباعه في قوله تعالى (وان من

شيعة لآبراهيم (والمراد اتباعه في أصول الدين المتفقة في جميع الشرائع
فلو كان المراد باتباعه له اتباعه له في شريعته يكون آبراهيم أيضا مجددا)
لشريعة نوح لاستقلال له بشرع وهذا معلوم البطالان لاشيء أبطل منه
الاقول من قال أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث مجددا لشريعة
آبراهيم عليه السلام ليس له شرع منفرد به مستدلا بآية (أن اتبع ملة
آبراهيم) وهذا لا يصدر الا من جاهل أحق فكيف يصدر من عاقل فضلا عن
عالم أن أفضل الرسل المبعوث لسائر الامم الذي لم تعم رسالة جميع الخلق إنسا
وجنا سوى رسالته الباقية شريعته الى يوم القيامة يكون مجددا لا منفردا بشرع
مبحانك هذا هتان عظيم وانما تكلمت على هذا البحث لما يقوله ويعتقده
بعض الجهلة من أنهم على ملة آبراهيم معتقدين أن شريعته باقية جاهلين
أن شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع الى يوم
القيامة ثم أنه قد مر لك معنى لاتضامون في الحديث وضبطه وفي بعض
النسخ هل تضارون بضم أوله وبالضاد المعجمة وتشديد الراء بصيغة
المفاعلة من الضر وأصله تضارون بفتح الراء وكسرهما أى لاتضرون
أحدا ولا يضركم بمنازعة ولا مجادلة ولا مضايقة وجاء بتخفيف الراء من
الضير وهولعة في الضر أى لا يخالف بعض بعضا فيكذبه وينازعه فيضيره
بذلك يقال ضاره يضره وقيل المعنى لاتضايقون أى لاتزاحمون كما جاء
في الرواية المارة لاتضامون وقيل المعنى لا يحجب بعضكم بعضا عن الرؤية
فيضربه وحكى الجوهرى ضربنى فلان إذا دنا منى دنوا شديدا وقال ابن
الاثير المراد المضارة بازدهام وقال النووى أوله مضموم مثقلا ومخففا
وروى لاتضامون أو تضاهون بالشك ومعنى الذى بالهاء لا يشتبه عليكم
ولا تترابون فيه فيعارض بعضكم بعضا وفي رواية هل تمارون بضم أوله

وتخفيف الراء أى تجادلون فى ذلك أو يدخلكم فيه شك من الحرية وهو الشك وجاء بفتح أوله وفتح الراء على حذف إحدى التامين وفى رواية لليهقى تمارون بآبائهما اه فانظر هذه الالفاظ كلها الواردة فى إزاحة الشك عن رؤية الله تعالى يوم القيامة تتعجب من قدرة البارى كيف أعمى المتمتلة ومن قال بقولهم مع هذه الاحاديث النافية للشك حتى أنكروا الرؤية وأرادوا إثبات نفيها بخرافات عقلية مركبة تزييفها وعدم استقامتها والعقل قاض بأن كل موجود يصح أن يرى وقد قامت البراهين العقلية والنقلية على أنه تعالى موجود متمصف بصفات الكمال منزوعة عن صفات النقائص فتصح رؤيته تعالى عقلا وفى الدليل العقلى اعتراضات وردود عليها أعرضت عن جلبها لطولها وعدم الحاجة إليها فانظرها ان أردت فى شرح لبرى الشيخ السنوسى للشيخ عليش قلت وما مر عن ابن المنير من أن التسفيه بالشمس والقمر فيمن وصف بالجمال والكمال صار سائغا شائعا فى الاستعمال يدل عليه ما جاء فى الحديث الذى أخرجه أحمد عن أبى ریحانة ومسلم والترمذى عن ابن مسعود وأبو يعلى والبيهقى عن أبى سعيد والطبرانى عن أبى أمامة وابن عمر وجابر من وصفه تعالى بالجمال ولفظه عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن الله تعالى جميل يحب الجمال اه وأصل الجمال تحسين الصور والاخلاق والمراد بالجمال فى حقه تعالى تمام الاوصاف المستحسنة اه (ولتعلم) أن مدار الدليل النقلى فى متشابه صفات البارى وغيرها من جميع الصفات على قوله تعالى (ليس كمثله شئ) (وها أنا أنكلم على معناها بما يوضح السبيل ويشفي العليل فأقول قوله تعالى (ليس كمثله شئ) وهو السميع البصير) قد مر لك فى بحث الاستواء أن أول هذه الآية راد على المشبهة وآخرها راد على المعطلة وهاتان الفرقتان شاملتان

لجميع فرق الضلال المخالفة في العقائد التوحيدية فمعى (ليس كمثل شىء)
 نفى المشابهة من كل وجه ويدخل في ذلك نفى أن يكون مثله سبحانه
 وتعالى شىء يزوجه عز وجل وهو وجه ارتباط هذه الآية بالتى قبلها
 من قوله تعالى (فاطر السموات والارض جعل لكم من أنفسكم أزواجا)
 الخ وقيل ليس مثله تعالى شىء فى الشئون التى من جملتها التدبير البديع
 السابق فترتبط بما قبلها أيضا والمراد من مثله ذاته تعالى فلا فرق بين ليس
 كذاته شىء وليس كمثل شىء إلا أن الثانى كناية مشتملة على مبالغة وهى
 أن المماثلة منفية عمن هو مثله وعلى صفته فكيف عن نفسه وايضاح ذلك
 هو انه تعالى موجود ولا يمكن نفى الموجود فاذا نفى مثل مثله لزم نفى
 مثله ضرورة أنه لو كان له مثل لكان هو تعالى مثل مثله فلم يصح نفى
 مثل مثله اه وبعبارة ايضاحه هو أنه نفى للشىء بنفى لازمه لان نفى اللازم
 يستلزم نفى الملزوم من غير عكس كما يقال ليس لأخى زيد أخ فأخو
 زيد ملزوم والأخ لازمه لأنه لا بد لأخى زيد من أخ هو زيد فنفيته
 هذا اللازم والمراد نفى ملزومه أى ليس لزيد أخ إذ لو كان له أخ لكان
 لذلك أخ هو زيد فكذا نفيت أن يكون لمثل الله تعالى مثل والمراد نفى
 مثله سبحانه وتعالى إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله إذ التقدير أنه
 موجود وهذا لا يستلزم وجود المثل إذ الفرض كافى فى المبالغة ومثل هذا
 شائع فى كلام العرب قال أوس بن حجر :

ليس كمثل القتي زهير * خلق يوازيه فى الفضائل

وقول الآخر

وقتي كمثل جذوع النخيل * تغشاهم مسيل منهمر

وقول الآخر

سعد بن زيد اذا أبصرت فضلهم ۞ ما إن كمثلهم في الناس من أحد
 وذكر ابن قتيبة وغيره أن العرب تقيم المثل مقام النفس فتقول مثلك
 لا ييخل أى أنت لا تبخل على سبيل الكناية كما يقولون غيرك لا يجود
 يريدون أنت تجود يستعملون هذا على سبيل الكناية من غير ارادة
 تعريض بغير ما أضيف اليه مثل وغير سواء كانا في الإيجاب نحو مثل
 الأمير يحمل على الأدهم والأشهب وقول الشاعر

غيرى بأكثر هذا الناس ينخدع ۞ ان قاتلوا جنبنا أو حداثا شجعوا
 أو فى النفي نحو مثلك لا ييخل وغيرك لا يجود فلفظ المثل فى حالة الإثبات
 أو النفي كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف اليه مثل أو نفيه عنه لانه اذا
 ثبت الفعل لمن هو على أخص أوصافه أو نفي عنه وأريد ان من كان على
 الصفة التى هو عليها كان من مقتضى القياس أن يفعل كذا أو لا يفعل كذا
 لزوم الثبوت لذاته أو النفي عنها ومن هذا المعنى قول القائل

ولم أقل مثلك أعنى به ۞ سواك يافردا بلا مشبه

(والثانى) كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف اليه غير فى النفي وعن
 سلبه عنه فى الإيجاب لان نفي الجود عن غير المخاطب مثلا يثبت للمخاطب
 لان الجود موجود ولا بد له من محل يقوم به ولان اثبات الانخداع
 للغير من غير قصد الى انسان معين غير المتكلم يتصف بالانخداع ولا شك
 فى ثبوت عدم الانخداع لاحد فى الجملة يلزم منه سلب الانخداع عن
 المتكلم فقد استعملا على سبيل الكناية ولم يقصد ثبوت الفعل أو نفيه
 لانسان عمائل أو مغاير لمن أضيف اليه كما فى قوله مثلك لا يجود اه وفى
 الكشف ان فائدة هذه الكناية الدلالة على فضل اثبات لذلك الحكم
 المطلوب وتمكينه وذلك لوجهين أحدهما أنه فرض جامع يقتضى ذلك

فاذا قلت مثلك لا يخل دل على أن موجب عدم البخل موجود بخلافه اذا قلت أنت لا تبخل (والثاني) انه اذا جعل من جماعة لا يخلون يكون أدل على عدم البخل لانه جعل معدودا من جملةهم ومن ذلك قولهم قد أيفعت لداته أى أترابه وأمثاله فى السن وقول رقية بنت أبى صيفى ابن هاشم فى سقيا عبد المطلب إلا وفيهم الطيب الطاهر لداته تعنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى غير ذلك اه وقيل ان مثلاً بمعنى الصفة وشيئاً عبارة عنها أيضاً والمعنى ليس كصفته تعالى صفة تنبئها على انه تعالى وان وصف بكثير مما يوصف به البشر فليست تلك الصفات له عز وجل حسب ما يستعمل فى البشر وقيل وعليه الزجاج وابن جنى والا كثرون على أن الكاف زائدة للتأكيد ورده ابن المنير بأن الكاف تفيد تأكيد التشبيه لا تأكيد النفي ونفى المائلة المهمة أبلغ من نفي المائلة الموكدة وأجيب بأنه يفيد تأكيد التشبيه ان سلبا فسلب وان اثباتا فاثبات فيندفع ما أورده وان كان الاول هو الوجه والمثل قال الراغب أعم الالفاظ الموضوعة للشبهة وذلك أن الند يقال لما يشارك فى الجوهر فقط والشبه لما يشارك فى الكيفية فقط والمساوى لما يشارك فى الكمية فقط والشكل لما يشارك فى القدر والمساحة فقط والمثل عام فى جميع ذلك ولهذا لما أراد الله تعالى نفي التشبه من كل وجه خصه سبحانه بالذكر وذكر الامام الرازى ان المثلىين عند المتكلمين هما اللذان يقوم كل منهما مقام الآخر فى حقيقته وماهيته وحمل المثل فى الآية على ذلك أى لا يساوى الله تعالى فى حقيقة الذات شئ وقال لا يصح أن يكون المعنى ليس كمثلته تعالى فى الصفات شئ لان العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين كما أن الله تعالى يوصف بذلك وكذا يوصفون بكونهم معلومين مذكورين مع أن الله تعالى يوصف بذلك

وأطال الكلام في هذا المقام ولامه متعقب بأن معنى ذلك أنه تعالى ليس له مماثل في ذاته وصفاته فلا يسد مسد ذاته تعالى ذات ولا مسد صفته جلّت صفة والصفة المراد بها الصفة الحقيقية الوجودية ومن المعلوم اليقين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله تعالى وقدرته أى ليسا سادين مسدّها اهـ وفي شرح جوهرية التوحيد اعلم أن قدما المعتزلة كالجبائي وابنه أبي هاشم ذهبوا إلى أن المماثلة هي المشاركة في أخص صفات النفس فمماثلة زيد لعمر و مثلاً عندهم مشاركته إياه في الناطقية فقط وذهب المحققون من الماتريدية إلى أن المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية كالحيوانية والناطقة لزيد وعمر ومن لازم الاشتراك في الصفة النفسية أمران (أحدهما) الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع (وثانيهما) أن يسد كل منهما مسد الآخر والمماثلان وإن اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب إلى الأشعرى أنه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعتراض بأنه لا تعدد حيث تدّعي فلا تماثل وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده وإن اختلفا في كثير من الأوصاف وفي الحديث الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وأريد به الاستواء في التكيل دون الوزن وعدد الحبات وأوصافها ويمكن أن يجاب عنه بأن مرادة التساوي في الوجه الذي به التماثل حتى أن زيدا وعمرأ لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة فيه بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان فيه وإلا فلا فلا يخالف مذهب الماتريدية اهـ هذا آخر ما جمعت في تفسير هذه الآية من كتب البلاغة والتفسير محرراً من الحشو والتخليط غاية التحرير وباتتائه انتهى ما ألفت في متشابه صفات الجليل راجعاً منه تعالى قبوله ونفعه لكل

جيل بعد جيل * وأن يثبني عليه عند اللقاء الثواب الجزيل * وقد جاء بحمد الله تعالى مستوفيا جامعا لكل مرام * جمعاً لم يسبق إليه عالم من الاعلام * منحة من فتح البارئ العليم العالم * يحار الطرف في عباراته المرصعة بترصيع الاعلام * ويسرح ذهن في رياض معانيه المتفتحة الاكام * يحني ثمره ناظروه ولو كانوا من غير ذوى الافهام * لا يعتاص اعتياص مغلق الكلام * والحمد لله المنعم على ما أنعم به من حسن الاتمام * والصلاة والسلام على خاتم الانبياء في البدء والختام * وعلى آله الطاهرين وأصحابه النashرين بأسيا فهم أولية الاسلام * والتابعين لهم باحسان الى يوم يأتيهم الله في ظلل من الغمام * ونسأل الله تعالى الحليم المتنان أن يمن علينا بالرجوع إلى المدينة المنورة عاجلا والموت فيها على الايمان * آمين مطمئنين على حالة ترضى الرحمن * في ظل ظليل وارف نحن ومن يدور بنا من الاقارب والاخوان * وكان الفراغ منه ضحوة الاثنين تاسع شعبان بعمان (بفتح العين وتشديد الميم) عاصمة شرق الاردن (بضم الميم وتشديد النون) عام ١٣٤٩ تسع وأربعين وثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية ومؤلفه محمد الخضر بن سيدي عبد الله بن سيدي أحمد الملقب بما يأتي البكني قبيلة الشنقيطي إقليد المدني مهاجرا وقرارا بحمل الله تعالى العود إليها سرى أجهاراً اهـ

(تم والله الحمد والمنة)

والله در الجلال السيوطي حيث يقول

فوض أحاديث الصفا ولا تشبه أو تعطل
ان رمت إلا الخوض في تحقيق معضلة فاول
ان المفوض سالم مما تكلفه المؤول

نمرة الصحيفة	نمرة الصحيفة
٢ المقدمة فصولها الاربعة	٣٥ ترجمة للبخارى
٣ الفصل الاول في حقيقة التوحيد	٣٧ ترجمة أخرى له
وما قيل فيه من النظر والتقليد	٣٧ إعراب ما من قوله وما تعملون
وهو فصل جليل	٤٠ حديث والشرليس اليك
٥ فرق المقرين بالاسلام خمس	٤٥ زيادة كلام على الكسب
٦ تعريف الجهمية وشيخهم جهم	٤٨ خاتمة في حديث احتج آدم وموسى
٩ أول ما يجب على المكلف	٥٣ لطيفة في عدم قبول الاحتجاج
١١ طرق المتكلمين ثلاثة	بالقدر
١١ الطريقة الاولى	٥٤ اختلاف العلماء في وقت الحاجة
١٢ الطريقة الثانية	٥٥ تذييلان الاول في اسلام القدريّة
١٦ قول من قال لا تشنع على بكثرة	٥٧ الثاني هل يجوز إطلاق أن الله
أهل النار	أراد الكفر
١٦ ايمان المقلد في العقائد	٦٠ الفصل الثالث في حقيقة المحكم والمتشابه
١٧ تقسيم ابن كيران للحكم في التوحيد	٦١ المحكم لغة المحكم والمتشابه اصطلاحاً
٢١ اليوم أكملت لكم دينكم فما بعد	٦٧ الفصل الرابع فيما قيل في التشابه
الكمال نقصان	من التفويض والتأويل
٢٢ الفرقة الثالثة المتوسطة الخ	٧١ الاختلاف في أيهما أرجح
٢٥ قف على التفصيل بين الاهلية وعدمها	عشرة أمباح
٢٨ تعريف التوحيد الفن المدون	٧٧ البحث الاول في استحالة المعية
٢٩ الفصل الثاني في خلق أفعال العباد	بالذات العلية
٣٠ ذكرت المشيئة في القرآن في	٨٠ الرجاء والخوف
أكثر من أربعين موضعاً	٨٢ بحث النفس وبحث عند
٣٤ المناظرة بين السني والمعتزلي	٨٤ ما قيل في سبق الرحمة على الغضب

نمرة الصحيفة

نمرة الصحيفة

٨٥	التفضيل بين الملائكة والبشر	١٦٣	البحث الرابع في القدم والساق
٨٦	أدلة تفضيل البشر	١٦٥	المراد بالقدم
٩٠	من قال بالمعية الذاتية وابطاله	١٧٤	وأما الساق
٩٤	بيان مذهب المعتزلة في الصفات	١٧٧	البحث الخامس في انشيء والذات
٩٦	نسبة التشبيه والحيث لله تعالى		والجنب
١٠١	ما ذكر من القرب في الاحاديث	١٧٧	اعلم أن الشيء الخ
١٠٨	الجواب في أن التغير انما وقع	١٨٣	وأما الذات
	في الاضافية	١٨٦	حقيقة الله مخالفة لسائر الحقائق
١١٠	البحث الثاني في الوجه وما معه	١٨٦	وأما الجنب
	الى القدم	١٨٨	البحث السادس في الشخص
	ما يعبر عنه بوحدة الوجود		والغيرة الخ
١١٦	وأما العين . صفتا السمع والبصر	١٩٠	نقل كثير من أهل الحديث
١٣٣	وأما الاذن		الحديث بالمعنى
١٤٠	وأما الفم	١٩٤	وأما ما مدح به النبي صلى الله عليه وسلم
١٤٠	البحث الثالث في اليد وما معها	١٩٥	وأما الغيرة
١٤٩	وأما العين	١٩٧	وأما الصورة
١٥٩	ذكر الشمال	٢٠٢	الرد على من جوز اخراج غير
١٥٢	وأما الاصابع		المؤمنين من النار
١٥٧	وأما الانامل	٢٥٠	آخر أهل النار دخولا للجنة
١٥٩	ذكر الخنصر	٢١٤	بحث في السلام
١٦٠	وأما الذراع	٢٣٦	أما القيام للقدام
١٦١	ذكر الساعد	٢٤٥	وأما المصافحة
١٦٢	ذكر الحيات	٢٤٨	وأما المعانقة

نمرة الصحيفة	نمرة الصحيفة
٣١٩ وأما الاين	٢٤٩ وأما تقبيل اليد
٣٢١ وأما الأذناء والكف	٢٥١ وأما قول الرجل لآخر كيف أصبحت
٣٢٢ البحث التاسع في الروح وما معه الخ	٢٥٢ وأما قيام الرجل من مجلسه ليجلس فيه آخر
٣٢٩ حديث الارواح جنود مجندة	٢٥٣ اذا قيل لكم تفسحوا
٣٣٠ حديث أن الله قبض أرواحكم	٢٥٦ وأما الاتيان
٣٣٣ وأما الرخم	٢٦١ البحث السابع في الفرح والضحك . الخ
٣٣٨ زيادة العمر بصلۃ الرحم	٢٦٤ سفر المرء وحده
٣٤٠ وأما الملل	٢٦٥ وأما الضحك الخ
٣٤٢ وأما الاذنية	٢٦٧ وأما العجب
٣٤٤ معنى أنا الدهر والنهى عن سبه	٢٦٩ وأما الصوت
٣٤٧ النهى عن تسمية الغيب كرما الخ	٢٧٣ ملخص ما قيل في كلام الله تعالى
٣٤٩ البحث العاشر في الاستواء	٢٧٧ مسألة اللفظ الخ
٣٥٠ مخلوقة العرش	٢٩٦ تنوع الكلام بحسب النطق
٣٥٣ أول المخلوقات النور المحمدي	٢٩٧ القديم والحادث من مدلول القرآن
٣٥٥ ما قيل في الاستواء	٢٩٨ مسألة التكوين
٣٥٦ ما نقل عن السلف فيه	٣٠٠ البحث الثامن في النزول ومأمعه
٣٥٨ تأويلات الاستواء	٣٠٨ الفرق بين الانزال والتزليل
٣٦٦ ماقاله المجسمة ورده	٣٠٩ وأما الصعود والعروج الخ
٣٧٣ ماهو جواب المشبهين عن آيات التكليم	الكلام على القويۃ
٣٧٤ تنبيهان جليلان	
٣٧٨ خاتمة في الرؤیۃ ومأمعه	

٤١٤ فهرست استحقالة المعية بالذات وما يضاهاها من متشابه الصفات

مرة الصحيفة	مرة الصحيفة
٣٨١ الحجاب	٤٠٢ معنى لاتضامون في رؤيته
٣٨٥ الرداء	٤٠٣ معنى اتباعه عليه الصلاة والسلام
٣٨٦ الكلام على الرؤية	لملة ابراهيم
٤٠٠ حقيقة الرؤية عند أهل السنة	٤٠٦ معنى آية ليس كمثل شيء

(تمت)

تأسست سنة ١٣٢٦ هـ ١٩٠٩ ميلادية

المكتبة المحمدية التجارية

لصاحبها محمود علي صبيح ميدان الجامع الازهر الشريف بمصر
صندوق بوسته رقم ٥٠٥ مصر
هي اشهر مكتبة عربية بمصر امتازت بما تحتوي عليه من نقاش
المؤلفات القديمة والحديثة وحسن المعاملة مع القناعة في الرزق
الصفقات اللتان عرفت بهما وناميك بما يطبع دائما مطبوعا
السلف الصالح والطبوعات العصرية التي تجد ما فيها وفي مستعد
لقد ير كل ما يطلب منها الى داخل القطر وخارجه بالجمله
والقطاعي بغاية السرعة والأقتان مع ملاحظة حسن الورق
وتنقافة الطبع مع القصص النامر والنجارية اسدق برهان
وترسل فهرست (قائمة) المكتبة التي تطبع سنويا باثباتها
لعل طالب مجانا تسهلا للتجار واصحاب المكاتب
والقراء ان يرسلوا كشف بالكتب اللازمة لهم معصوبا بنصف
القيمة مقدما والباقي يحول ويدفع عند تسليم البضاعة
وتجربة واحدة تكفي لصندوق قولنا وحسن معاملتنا
واسه يوفقنا جميعا لخدمة العلم والأدب والسلام

صاحب ومدير المكتبة * محمود علي صبيح *

المكتبة تأسست على قنوى من الله في الصندوق الأمانة

الفهرست القائمة فيها كل الشروط التي اصلحت علينا

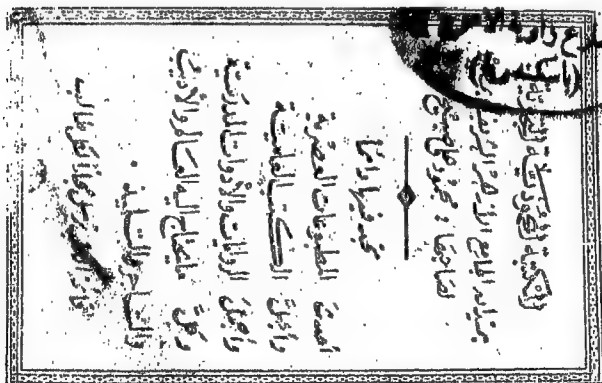
في اثنان المكتبة في شايه للالهامة ودية تميز بها اقل من جميع الكليات

بيان الخطأ المطبعي وصوابه الواقع في رسالة استحالة المعية بالذات الخ ٤١٥.

ص	س	خطأ	صواب	٣٧	١١	تعلون	تعملون
٣	١٠	تشبه	تشبيه	٣٨	٢٠	الجفتة	الجفتة
٤	١٧	الهيئة	الهيئة	٣٩	١٦	والميت	والميت
١٧	١	علي	على	٤٢	٣	الجيرة	الجيرة
١٧	١٩	علي	على	٤٣	٧	ادعاؤه	ادعاؤه
١٧	٢٢	تقسيم بن	تقسيم ابن	٥٢	٨	ولما أن	ولما أن
١٨	٦	واحدة	واحدة	٥٩	١٠	الباقد	الباقر
١٨	٢٢	الي	الى	٦٤	٢٢	الناوفى	النافى
١٩	٤	حتي	حتى	٦٩	٦	يعملوهم	يعلموهم
١٩	١٢	تعالى	تعالى	٧٢	١٨	حقائقها	حقايقها
١٩	١٦	فاه	فانه	٨١	١٢	اغتنقوا وطن	اغتنقوا وطن
٢٠	٤	ورؤساهم	ورؤسؤهم			ظن	
٢٠	١٣	علي	على	١٠٨	١٢	يعرب	يعرب
٢١	٢٢	صلي	صلى	١١٣	١٤	انما	انما
٢١	٢٢	تاقي	تلقى	١٢٢	١٣	زائد	زائد
٢٢	١	الي	الى	١٢٣	٦	لسكان	لكان
٢٣	١٤	أله	إله	١٢٨		خلفها	خلقها
٢٤	٥	تعالى	تعالى	١٣١	٣	يا الله	يا الله
٢٥	١٣	أولي	أولى	١٣٢	٥	أخرى	أخرى
٢٧	١٠	فمكالاباء	فكالايا			لني ما أذن	ما أذن الله
٢٨	٦	علي	على			لني	لني
٢٨	٩	علي	على	١٢٤	١١	افرضته	افترضته
٢٨	١٠	عطف علي	عطف على	١٣٤	١٦	أي	أي
٢٨	١٤	علي	على	١٣٤	٢٠	مشغوله	مشغولة
٣٥	٥	معك	منعك	١٣٥	١	النصره	النصرة

٤١٦. بيان الخطأ المطبعي وصوابه الواقع في رسالة استحالة المعية بالذات الخ

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
١٨	١٤٠	عملت	عملت	١٦	٢٦٣	زيادة	زيادة
٢٠	١٤٢	استئناف	استئناف	١٧	٢٦٦	اليشر	البشر
١٦	١٤٧	والوفار	والوفار	١٤	٢٦٩	قيل	قبله
٦	١٦١	النساي	النسائي	١٥	٣٠٨	والتنزيل	والتنزيل
١٦	١٦٢	متعلقات	متعلقات	١	٣٤٣	قال	قال
١٩	١٨٥	اصلاح	اصطلاح	١٤	٣٥٢	عبد	عبد
٢١	١٨٥	الواحدى	الواحدى	١١	٣٥٩	حات	حات
١٦	١٨٦	ذكوره	ذكروه	٢٢	٣٦٠	اللابوار	الانوار
١١	١٩٥	غير	أغير	١٩	٣٨٤	كبرياته	كبرياته
٩	١٩٧	ابن	بن	٢٠	٣٨٦	فيه	فيه
٤	٢٢٣	وانله	وانله	١١	٣٩٣	الحديث	الحديث
٢١	٢٣٨	تبال	تبالغ				





Bibliotheca Alexandrina



0518872